René Guénon o La Tradición Viviente

Francisco García Bazán

Carlos Velloso
Luis A. Vedoya
Alicia Blaser
Olivia Cattedra





Este libro quiere entregar al lector un René Guénon didáctico y accesible, pero no reñido con las exigencias metodológicas y críticas propias de un trabajo científico, para que de ese modo puedan traslucirse con mayor claridad el origen y sobre todo, el objetivo trascendente de una obra que es única por su universalidad en nuestro Occidente finisecular.

Su temario es el siguiente: R. Guénon y su contexto; La Tradición perenne; La metafísica de la historia; Sabiduría y orden político; Iniciación y realización espiritual; La luz de Oriente (expresiones tradicionales en la India); y Dos cartas inéditas de René Guénon.



Francisco García Bazán & Carlos Velloso & Luis A. Vedoya & Alicia Blaser & Olivia Cattedra

RENÉ GUÉNON O LA TRADICIÓN VIVIENTE

ePub r1.0

Titivillus 15.04.18

Título original: *René Guénon o la Tradición Viviente*

Francisco García Bazán & Carlos Velloso & Luis A. Vedoya & Alicia Blaser & Olivia Cattedra, 1985

Diseño de cubierta: Algarrobonegro

Editor digital: Titivillus

ePub base r1.2







Advertencia del Editor Digital

- Se han seguido las grafías de transliteración de vocablos empleadas por R. Guénon, a su vez mantenidas por García Bazán y colaboradores.

- Esta obra en su edición impresa original se halla ilustrada con 9 fotografías relacionadas con la vida de René Guénon, tomadas de “Les Dossiers H — René Guénon”, editorial l’Âge d’Homme, Lausanne, 1984. Asimismo se añaden las reproducciones fotográficas de 2 cartas de R. Guénon, transcriptas por completo en el “Apéndice” de esta obra.

- Debido a la baja calidad de las reproducciones en la citada impresión, se ha optado —para esta edición digital— por reemplazarlas con otras de mejor calidad, idénticas o similares, manteniendo los epígrafes originales cuando ello ha sido posible. En tanto que las reproducciones fotográficas de las cartas se han omitido.
- La información académica y bibliográfica del autor y de sus colaboradores es aquella que aparece en la edición original del año 1985.

AL LECTOR

Los estudios aquí ofrecidos son el testimonio de una inquietud de varios años, aunque han resultado ser el fruto inmediato de un seminario de investigación sobre el pensamiento de René Guénon, llevado a cabo durante el año lectivo de 1980 en la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador, merced al carácter de Profesor e Investigador del ILICOO del suscripto.

El libro quiere entregar al lector un Guénon didáctico y accesible, pero no reñido con las exigencias metodológicas y críticas propias de un trabajo científico, para que de ese modo puedan traslucirse con mayor claridad el origen y sobre todo, el objetivo trascendente de una obra que es única por su universalidad en nuestro Occidente finisecular.

En la inquietud de que hablamos al comienzo nos han acompañado sin descanso nuestros alumnos de ayer y hoy graduados y colegas, Alicia Blaser, Olivia Cattedra, Carlos Velloso y Luis Vedoya. A todos ellos agradecemos profundamente el intercambio de ideas estimulante y la capacidad puesta de manifiesto para trabajar en un equipo de investigación, lo que ha hecho posible su valiosa participación en este volumen.

Francisco García Bazán

Martínez, 30 de Marzo de 1981



Foto de René Guénon en 1925.

Capítulo I

EL HOMBRE Y SU CONTEXTO

F. García Bazán

1. Los primeros años

René Guénon nació en Blois, a orillas del Loira, el 15 de noviembre de 1886. Sus padres se habían afincado en la ciudad seis años antes. El progenitor, Juan Bautista Guénon, era vástago de una familia de Saumur, propietaria de un campo de viñas enclavado en esta región vitícola francesa del departamento Maine y Loira. Su madre, Ana-Leontina Jolly, había nacido en la localidad de Averdón, próxima a Blois, en el seno de una familia dueña de bienes raíces. De este matrimonio, muy católico, y enlazado en segundas nupcias por parte del consorte, vino a la existencia René-Jean-Marie-Joseph Guénon. El niño Fue siempre de constitución física delicada. Posiblemente por este motivo los padres solicitaron al párroco de San Saturnino de Vienne que le confiriera los elementos esenciales del sacramento del bautismo el 4 de enero de 1887, ceremonia que fue completada en la misma iglesia casi un año más tarde.

Juan Bautista Guénon no había seguido con su profesión la tradición de la familia. Graduado de arquitecto alcanzó una cómoda posición económica. Prueba de lo dicho es que cuando Guénon tenía siete años, su padre se desempeñaba como técnico

en arquitectura de la próspera sociedad de seguros de Blois, “La Mutual de Loir y Cher”. Atendía también privadamente compromisos laborales oficiales y particulares, estos progresos le permitieron por esta época adquirir una nueva casa, mayor y más confortable que la de la calle Croix-Boissée, en la que había nacido René, situada ahora en el barrio de Foix y sobre la margen derecha del Loira. Mansión amplia, de doble entrada, con jardín anterior protegido por un muro bajo y una reja, y casa-habitación dotada de alto y bajo con cuatro ambientes por nivel, más dependencias de servicio y depósito. El mejor de los biógrafos de nuestro autor, P. Chacornac, nos confiesa que: “más tarde, esta casa se convirtió para Guénon en el‘lugar privilegiado’ al que le agradará venir una y otra vez para reanimarse en la atmósfera familiar de sus años juveniles”[1].

La salud frágil del niño preocupó mucho a sus padres. Los primeros rudimentos escolares los recibió René de su tía, la señora Duru, quien se mantendrá junto a él hasta su fallecimiento en París varias décadas después, como oportunamente lo indicaremos. Se desempeñaba como institutriz en un colegio de Blois.

El 7 de junio de 1897 Guénon hace su primera comunión. Es ya un jovencito alto y delgado. Al comienzo del otoño ingresa en la escuela Notre-Dame des Aydes, establecimiento privado de enseñanza secundaria, en donde se impartían cursos equivalentes a los del seminario menor y dirigida por sacerdotes seculares. A su frente se encontraba un canónigo de apellido Orain. Guénon estudió en este colegio durante el período 1898-1901. Fue un alumno brillante, habitualmente el primero de su clase. En noviembre de 1901, no obstante, su padre lo retiró de la escuela, por el siguiente episodio que refiere el P. Boiteau.

El profesor Simón Davancourt clasificó en segundo lugar una composición redactada por el jovencito Guénon. El padre fue a solicitar explicaciones al docente. Davancourt le repuso que su hijo estaba correctamente clasificado, pero que sin embargo le

proponía la siguiente alternativa: le permitiría leer ambos trabajos, el del escolar clasificado en primer lugar y el que era motivo de la petición; pero que si el de su hijo era inferior sería colocado en el último lugar y, viceversa, idéntica suerte correría el clasificado en primer lugar si reconocía su menor calidad. El padre de Guénon hubo de admitir la superioridad del trabajo mejor calificado por el profesor y su hijo, sin derecho a la protesta, fue clasificado postrero. M. Guénon quedó muy mortificado y, como según parece y resulta razonable, el profesor Davancourt reconvino al niño y "hasta en la calle", lo que le ocasionó una fuerte fiebre, el padre, después de remitir una nota de queja al canónigo Orain, alejó al alumno Guénon del colegio[2].

En el mes de enero de 1902, o sea, después del receso escolar de fin de año, Guénon ingresó en el colegio Augustin-Thierry. En esta nueva institución también fue considerado como un educando sobresaliente: inteligente, reflexivo, trabajador. Su salud siempre inestable, sin embargo, le impidió seguir los cursos con total regularidad. No obstante y gracias a su tesón, el 15 de julio de 1903, no habiendo todavía cumplido los diecisiete años, concluye René su bachillerato humanístico con la mención de "distinguido". El año venidero sigue estudios de matemáticas, en los que revela buenas aptitudes. El profesor de filosofía Alberto Leclère, autor de más de media docena de libros y nombrado al año siguiente en la Universidad de Friburgo[3], lo considera un excelente alumno de filosofía y elogia su celo desinteresado por esta disciplina. Concluye, por consiguiente, en este mismo período su bachillerato en ciencias y al año próximo, 1904, ya lo encontramos en París anotado en el colegio Rollin como alumno de matemáticas especiales, para poder alcanzar la licenciatura en estas ciencias. Guénon, bachiller en letras y matemáticas nunca alcanzará su nuevo objetivo en la esfera universitaria. Sus profesores del momento le aconsejan, a despecho de su buena voluntad y disposición para el trabajo, no persistir en este camino y

Chacornac aclara que es la salud de Guénon, siempre deficiente, la que le crea obstáculos para poder progresar convenientemente en estos estudios[4]. Con empeño se inscribe incluso en los cursos complementarios o de apoyo de la “Asociación de aspirantes a la Escuela Politécnica y a la Escuela Normal”. Todo es inútil y nuestro biografiado no alcanza el nivel que exigiría el examen, según los profesores del Rollin. En este punto concluyen los estudios regulares de Guénon para el nivel universitario. Todos sus restantes intentos similares de carácter oficial, a los que oportunamente aludiremos, serán intermitentes o malogrados y así se yergue fuera de toda duda el perfil estrictamente autodidáctico de los estudios de carácter superior realizados por nuestro autor.

Cuando Guénon llegó a París alquiló una pieza en el Barrio Latino, pero muy pronto se instaló en la rue Saint-Louis, Nº 51, de la isla homónima. Allí, lugar tranquilo, alquiló en el tercer piso un departamento de tres habitaciones y cocina, en donde habitó hasta el momento en que abandonó definitivamente la Ciudad Luz, para radicarse en El Cairo[5].



Iglesia de Saint Laumer en Blois, en la que Guénon tomó su primera comunión el 7 de junio de 1897.

2. Los tiempos de búsqueda

Llegamos al año 1906. Guénon es un hombre joven, de veinte años. No parece practicar en esta época la religión de sus mayores y a esta tibieza de actitud le acompañan una profunda inquietud, un desasosiego y una búsqueda de respuestas a los que no conforman las soluciones esquemáticas y escolares que pudieron facilitarle los sacerdotes que le educaron en sus años de adolescencia. Por otra parte el espíritu de la enseñanza de los profesores que más ha admirado durante aquellos años, está construyendo sus caminos silenciosos[6]. Los dos inéditos mencionados, que han sido escritos en esta época, y bien aprovechados por J. P. Laurant, son la mejor prueba que poseemos para comprobar este cambio anímico del joven venido de Blois, al par que dan una explicación satisfactoria a su falta de interés por los estudios de matemática aplicada a los que se preparaba con sus cursos del colegio Rollin.

El héroe del cuaderno de poemas, está firmemente determinado a abordar con urgencia el estudio del ocultismo. Estamos, pues, en la zona limítrofe de la transformación de nuestro protagonista, entre los años 1905 y 1906, cuando Guénon llevado por un amigo ha conocido y se ha inscrito en la Escuela Hermética de Papus. Diez son las piezas del poemario[7]. Pero se torna evidente el hincapié puesto sobre tres temas gnósticos, según lo presentan algunas tendencias esoteristas más antiguas: el demiurgo presentado en su función de adversario, la comprensión del mundo como encierro ideológico y la desnaturalización del esoterismo en su interpretación superficial[8].

El cuaderno que registra el material de la novela inconclusa, *La frontera del otro mundo*, que es posterior, puesto que cita el original de los poemas, parece recoger experiencias y conocimientos que circulaban por medios ocultistas[9]. Estos inéditos escritos al comienzo de la etapa que concluye en 1912, revelan a nuestro

autor conviviendo con las agrupaciones neo-espiritualistas del París de comienzos de siglo, así como compartiendo sus enseñanzas, aunque críticamente. Veamos brevemente.

Es al comenzar estos años cuando Guénon, como dijimos, llevado por un amigo, asiste a los cursos de la Escuela Hermética, situada en la calle Seguier Nº 13, que dependía de un movimiento espiritualista parisino más amplio, el neoocultismo encabezado por el doctor Gérard Encausse, más conocido bajo el pseudónimo de Papus. Ingresó, por consiguiente, con estos contactos en la Orden Martinista que sostenía remontar a Martines de Pasqually, a través de la Orden de los Elegidos Cohen, como posteriormente explicaremos. En el interior de la Orden Martinista, Guénon recibió los tres primeros grados, llegó él mismo a ser iniciador y fue nombrado delegado general para el departamento Loir-et-Cher. En la consideración del joven originario de Blois esta Orden no era más que la antecámara que le permitiría el ingreso a la *Hermetic Brotherhood of Luxor*, que adivinaba una organización más genuina, pero que jamás pudo conocer directamente, puesto que carecía de existencia efectiva; recibió, sin embargo, algunos testimonios documentales de ella[10].

Más tarde el joven Guénon fue recibido en dos obediencias masónicas que confraternizaban con la Orden Martinista: la Logia Simbólica Humanidad, Nº 240 del Rito Nacional Español y el Capítulo y Temple "INRI" del Rito Primitivo y Original Swedenborgiano. En la última de las jurisdicciones le fue entregado el cordón de seda negra del kadosh.

Del 7 al 10 de junio de 1908 se celebra en París el Congreso Espiritualista y Masónico. Guénon actuaba como secretario, pero se retira del estrado cuando en la misma sesión inaugural Papus se refiere a "dos verdades fundamentales del espiritualismo: la sobrevivencia y la reencarnación". Sin embargo, dos hechos son de particular importancia para la biografía guenoniana en este momento: 1º. la Logia Humanidad se transformó en Logia

Madre, en relación con el Rito de Menfis-Misraim, ya no español, sino alemán. Guénon tuvo una patente de 30°-90°. 2°. Durante las reuniones del Congreso frecuentó a Fabre des Essarts, a quien ya conocía, y Patriarca de la Iglesia Gnóstica bajo el nombre de Sinesio. René Guénon solicitó el ingreso en esta organización, le fue otorgado y fue admitido con el nombre de Palingenio (= *Re-natus*). Los reunidos son datos que nos confirman el malestar que le producía a nuestro autor la pertenencia a estos conventículos, como abiertamente lo declarará a fines del año 1909, descontento que puede rastrearse con anterioridad. De este modo a comienzos de 1908 aprovecha la ocasión que le brindan varios miembros disconformes de la Orden Martinista para abandonarla. Estas personas confiesan haber recibido en varias oportunidades comunicaciones parapsíquicas directas en relación con Guénon. La culminante la constituyó un llamado que les compelía a fundar una Orden del Temple bajo la guía de nuestro protagonista. La Orden existió y tuvo una vida pasajera, pero en este punto se originó la fractura y enemistad entre los amigos de Papus y Teder y los de Guénon[11]. Al abandonar el dominio de los ocultistas Guénon hizo su entrada en la Logia Thebah, dependiente de la Gran Logia de Francia, Rito Escocés Antiguo y Aceptado. Nuestro autor nunca renunciará a esta orden masónica. La guerra de 1914 reducirá a su mínima expresión la actividad de las logias en Francia y aunque Guénon no reanudará sus contactos con ellas, el interés por la masonería jamás lo abandonará, ya que estaba convencido del valor tradicional de la masonería operativa, el sano fundamento de la especulativa que la reemplazó. Pudo escribir de esta manera:

"La masonería ha sufrido una degeneración, el origen de esta degeneración ha sido la transformación de la masonería operativa en masonería especulativa, pero no se puede hablar aquí de discontinuidad; incluso si hubiera existido un cisma, la filiación no se ha interrumpido por esto y se conserva pese a todo; la in-

comprensión de sus adherentes y hasta de sus dirigentes para nada altera el valor propio de los ritos y de los símbolos de la que se mantiene depositaria”[12].

Y en otra oportunidad extendiendo sus informaciones: “Christopher Wren, último gran Maestro de la Masonería Antigua inglesa, murió en 1702; los quince años que corrieron entre esta fecha y la fundación de la nueva Gran Logia de Inglaterra fueron aprovechados por los protestantes para realizar un trabajo de deformación que concluyó en la redacción de las Constituciones publicadas en 1723. Los reverendos Anderson y Désaguiliers, autores de estas Constituciones, hicieron desaparecer todos los antiguos documentos (Old Charges) sobre los que pudieron poner la mano, para que no se advirtieran las innovaciones que introducían, y también porque estos documentos contenían fórmulas que consideraban muy incómodas, como la obligación de fidelidad: ‘a Dios, a la Santa Iglesia y al Rey’, marca indudable del origen católico de la masonería”[13].

Habíamos abandonado la historia neoespiritualista de nuestro biografiado en el momento en que se convierte en Palingenio. La Iglesia gnóstica, a la que ahora pertenecía, había nacido como una reacción contra el movimiento teosófico, también rechazado, aunque por otras razones, por Papus, como orientalizante y anticlerical. Su surgimiento, como una recreación, tuvo lugar en el seno del cristianismo esoterista al que dio fisonomía Lady Caithness, duquesa de Pomar, durante una sesión espiritista cumplida en su casa. En esta ocasión fue investido como patriarca por los “santos Eones” Jules Doinel. La residencia también era visitada por figuras religiosas como J. A. Petit y el P. Rocca[14].

El tránsito por la Iglesia gnóstica ha sido muy importante para Guénon. En ella entró en relación con dos hombres que han tenido una influencia directa y comprobable en su formación, ayudándole a prestar una atención cuidadosa al Oriente: León Champrenaud, quien participaba del movimiento neognóstico

bajo la denominación de Teófano y quien había sido iniciado en el Islamismo como Abdul-Haqq ("el servidor de la verdad")[15] y Alberto Puyou, Conde de Pouvourville, Simón para sus cófrades gnósticos. Este había recibido la iniciación taoísta bajo el onomástico de Matgioi ("ojo del día")[16].

Miembro de la orientación neognóstica Guénon funda y dirige la revista *La Gnose*, en la que colaboran con él sus antiguos compañeros de la efímera Orden del Temple. Esta publicación aparece casi mensualmente desde 1909 hasta febrero de 1912. Aquí da a la luz nuestro autor su primer artículo firmado, "El demiurgo", en donde en la aurora de su juventud revela las cualidades intelectuales que le han de distinguir: claridad, rigor lógico y alto sentido de síntesis. En este escrito Guénon demuestra poseer conocimientos del gnosticismo según fuentes del esoterismo occidental, así como da claros indicios de haber leído el *Atma-Bodha*, atribuido por la escuela vedantina al filósofo indio Shánkara. Esta comprobación agrega nuevos elementos a nuestro rastreo de antecedentes de formación, como enseguida veremos. Un mes después de dar a conocer el anterior artículo Palingenio publica un sugestivo trabajo: "La Gnosis y las escuelas espiritualistas"[17] que constituye una clara toma de posición frente al ocultismo y pone de relieve las intenciones que condujeron a Guénon a través de este itinerario frustrado. Se hacen, entre otras, las siguientes observaciones:

"Se habla mucho en la actualidad de unión entre las diversas escuelas llamadas espiritualistas; pero todos los esfuerzos hasta ahora intentados para realizar esta unión han sido inútiles. Creemos que siempre será igual, pues es imposible asociar doctrinas tan disímiles como lo son cuantas se colocan bajo el título de espiritualismo; con elementos semejantes nunca se podrá construir un edificio estable. El error de casi todas estas doctrinas autodenominadas espiritualistas consiste en no ser en realidad sino materialismo traspuesto sobre otro nivel y en querer aplicar al do-

minio espiritual los métodos que la ciencia ordinaria utiliza para el estudio del mundo hylico". Agregándose las siguientes claras referencias al pasado inmediato:

"La Gnosis, por consiguiente, debe descartar todas estas doctrinas y apoyarse únicamente sobre la tradición ortodoxa contenida en los libros sagrados de todos los pueblos, tradición que, en realidad, es por doquier idéntica, no obstante las formas diversas que reviste para adaptarse a las diferentes razas y tiempos. Pero, aquí también, es necesario tener mucho cuidado en distinguir esta tradición verdadera de todas las interpretaciones equivocadas y de todos los comentarios fantásticos que han aportado en nuestros días una multitud de escuelas más o menos ocultistas, que desgraciadamente han querido hablar con excesiva frecuencia de lo que ignoraban. Es fácil atribuir una doctrina a personajes imaginarios para darle más autoridad y de suponerse en relación con centros iniciáticos perdidos en las regiones más lejanas del Tibet o sobre las cimas más inaccesibles del Himalaya, pero quienes conocen los centros iniciáticos reales saben lo que se debe pensar de estos reclamos"[18].

En este mismo artículo, además, el autor proporciona informaciones sobre la traducción realizada junto con Sinesio del libro I de los *Philosophumena* de Orígenes[19], así como de parte del material de los que serán futuros libros: *El simbolismo de la cruz* y *El hombre y su devenir según el Vedanta*. Es decir que las bases de la doctrina guenoniana están echadas, como bien sostiene P. Chacornac y, en suma, su relación directa y personal con algunos representantes del pensamiento vedantino ya ha comenzado[20].

Es necesario, por lo tanto, hacer un poco de historia, para comprender la insólita madurez intelectual de René Guénon. Tratemos de anudar algunos cabos.

Hacia los dieciocho años, como ha quedado dicho, Guénon entra en contacto con el ocultismo de sesgo papusiano. El ocul-

tismo de “tradición occidental”, puesto que en 1890 Papus se había separado de la Sociedad Teosófica, a la que pertenecería siempre E. Schuré, el más notable divulgador del ocultismo orientalizante[21], debido al impulso creador de Madame Blavatsky, y descubridor asimismo del teósofo y antropósofo alemán, Rodolfo Steiner. Papus (1865-1916), se declaraba continuador de Eliphas Levi (1810-1875), al mismo tiempo cabalista, hermetista y difusor de la magia. En la obra heteróclita de E. Levi confluía toda una rica línea esotérica del siglo XVIII, y más antigua, junto con otros conocimientos no tan puros y que su desbordante personalidad interpretó según cánones propios. En él encontramos influencias de L. C. Saint Martin, Karl von Eckartshausen, Ch. Knorr de Rosenroth, Fabre d’Olivet, y ya más próximo Hoené Wronski, a quien trató personalmente. Estuvo también en contacto con miembros de sociedades secretas de Londres. Se le adherían discípulos franceses y de otros países europeos. Ingresó en la francmasonería. El Gran Oriente le desilusionó, pero no rompió los lazos con los rosacrucianos ingleses, vinculados al nacimiento de a Sociedad Teosófica. Su fundadora, Madame Blavatsky, era lectora de las obras de E. Levi. Papus no sólo se proclamaba el continuador legítimo de este último, por más que aceptara doctrinas de inclinación espiritista y reencarnacionista que Levi no admitía, según Guénon[22], sino que como hemos señalado este propulsor del neoocultismo galo se consideraba depositario del legado iniciático de la Francmasonería de los Caballeros Masones Sacerdotes Elegidos (Elegidos-Cohen) del Universo, orden fundada por el judío-español Martines de Pasqually y a la que perteneció el más brillante de los esoteristas franceses, L. C. de Saint-Martin, el “Filósofo Desconocido”, espíritu que influyó extensamente sobre el ánimo de los amantes de las profundidades espirituales, pero que nunca ambicionó constituir una agrupación, puesto que sostenía prudentemente: “mi secta es la providencia, sus prosélitos, soy yo, mi culto es la

justicia”[23]. Es cierto que en torno a él se congregó un círculo de amigos fieles, pero no trasmitió ningún tipo de iniciación. En esta pretendida Orden Martinista, que florecía en estos momentos por el esfuerzo de Papus, hay que buscar la fuente y antecedentes de una inexistente cadena iniciática[24]. Papus contribuyó también a crear la Orden Cabalística de los Rosacruces, bajo el maestrazgo de Estanislao de Guaita y la Iglesia Gnóstica Universal, a la que después del cambio de jefatura de Doinel, ahora pertenecía Guénon. Después de casi tres años de intenso trabajo intelectual sentirá la misma frustración con esta nueva experiencia en el seno del movimiento neognóstico y también lo habrá de abandonar[25]. Lo cierto, sin embargo, es que elementos fundamentales del mito gnóstico se han trasmitido entre los pliegues de las doctrinas de autores esoteristas desde el siglo XVI, así como ideas neoplatónicas, hermetistas y residuos alquímicos. Suma de nociones asimilada con cordura y claridad en muchos casos y representando una sana reacción contra el racionalismo y cientificismo que monopolizaron a la filosofía y a muchos sectores religiosos desde la época de la Reforma en adelante, pero que en otros ejemplos ha adoptado formas confusas y abiertamente antirreligiosas. Guénon sensibilizado por autores que le eran familiares como Frédéric Rougemont y Saint-Yves d’Alveydre que hablaban sobre el valor histórico de la iniciación y su vínculo connatural con la tradición, buscó con esperanza e incansablemente entre los restos neoespiritualistas, ocultistas, neognósticos y masónicos, grupos que se confesaban sus continuadores, algún indicio iniciático[26]. Encontró ecos apagados, pero nada sustancial. Supo, sí, que en el Oriente, y especialmente en el hinduismo e islamismo, era posible encontrar la garantía de un esoterismo regular y entró en relación con ambas formas de la tradición en esos mismos años.

En 1910 traba conocimiento con Juan Gustavo Aguelii, iniciado en una de las ramas tradicionales del sufismo como Abdul-

Hadi y por él es iniciado en esta tariqah en 1912, puesto que era el moqqaden[27]. Pero también por aquellos tiempos ha entrado en contacto con hindúes pertenecientes a la escuela vedantina del no dualismo seguidor del maestro Shánkara, puesto que se trata de la filosofía y pensador indio que mejor conoce. Este conocimiento de Guénon con vedantinos debe haber sido directo y la enseñanza recibida oral y personal e incluso haberse debido producir desde el comienzo del año 1909, puesto que en ese año y siguientes el autor francés revela una madurez e insistencia doctrinales que difícilmente se adquieren con la simple consulta de libros. Por otra parte este tipo de relaciones a que hemos aludido no representa una novedad dentro del campo del esoterismo francés de comienzos del siglo XX y fines del XIX. Saint-Yves d'Alveydre (1842-1926) e Yvon de Loup (Sedir), se habían visto también favorecidos por este género de encuentros, aunque frustrados, por inclinaciones en el fondo antitradicionalistas[28]. Algunos testimonios indirectos vienen en apoyo de nuestras afirmaciones respecto de Guénon. A. Préau escribió un artículo, conocido antes de su publicación por Guénon, para el número de abril de la revista *Jayakarnataka* del año 1934, editada en Darwar (India), en donde se sostiene: "efectivamente M. René Guénon debe a la enseñanza oral de orientales el conocimiento que posee de las doctrinas de la India, del esoterismo islámico y del taoísmo, así como el que tiene de la lengua sánscrita y árabe"[29]. Poco puede decirse, no obstante, sobre la identidad de estos personajes trasmisores del esoterismo hindú[30]. Se tiene información, en cambio, que para la defensa del hinduismo auténtico tergiversado por las doctrinas que difundía la Sociedad Teosófica, nuestro escritor obtuvo informaciones muy detalladas sobre la actividad de esta organización en la India por medio de un interlocutor indio algo misterioso, Hiran Singh, quien publicó en la *France-Antimaçonnique* varios artículos bastante mordaces contra el teosofismo, bajo el pseudónimo de Swami Narad Mani[31]. Solían

comentar igualmente los allegados a nuestro autor que el retrato de una mujer india que colgaba en una de las paredes del salón de recibo de su departamento parisino, era el de la esposa de un brahmán que lo instruyó[32]. Por otro lado, estas relaciones asiduas con representantes de la tradición vedantina habrían concluido por el año 1927, puesto que al concluir el *Rey del mundo* refiriéndose al centro o centros iniciáticos se dice: "No pretendemos haber dicho todo lo que se habría podido explicar sobre el tema al que se refiere el presente estudio… no obstante, hemos dicho sobre él mucho más, de cuanto hasta el presente se ha expresado y algunas personas posiblemente querrán reprochárnoslo. Sin embargo consideramos que lo dicho no es excesivo e incluso estamos convencidos que nada hay en ello que no deba ser dicho, por más que seamos el último en estar en desacuerdo de que es necesario tener en cuenta el sentido de la oportunidad cuando se exponen públicamente ideas de naturaleza algo insólita"[33].

Con los datos reunidos es posible concluir esta etapa de la vida de René Guénon signada por la búsqueda.

En julio de 1912, todavía no cumplidos los veintiséis años, nuestro hombre contrae matrimonio con Berta Loury, adjunta de su tía Mde. Duru en su cargo de institutriz libre en Montlivault y a quien conoció un año antes en Blois. La señorita Loury, tres años mayor que René, era mujer instruida, que cultivaba la música y muy católica. Era originaria de Chinón, hija de medianos propietarios y la cuarta de siete hijos. Meses después de la boca se instalaron en París, en el domicilio de la calle St. Louis. El matrimonio se celebró según la ley civil y el rito católico. De esta manera en el otoño de 1912, alejado definitivamente de los medios neoespiritualistas Guénon, oficialmente católico, conserva su vinculación con el Islamismo y tampoco ha roto sus lazos con la Logia Thebah. Tríada de elementos que señalan hacia la profundidad de un destino que se aparta de lo habitual.



Corredor interior de la rue Saint-Louis-en-l'île N° 51, en la que habitara René Guénon más de 25 años en un pequeño apartamento del 3° Piso.



Detalle de la entrada del Hotel de Chenizot, N° 51, donde vivió René Guénon. *(N. del E.D.)*

3. Una llama que se extingue

Los próximos dieciocho años, previos a su traslado definitivo a Egipto, han de ver aparecer los diez primeros libros y opúsculos de Guénon. Durante esta etapa (1913-1930) la gravitación del contorno católico familiar y de algunos amigos ha dejado fuertes reminiscencias en los trabajos del escritor francés. Aspira incluso a encarrilar su existencia por los cauces de la enseñanza oficial, aunque sin éxito.

Durante el período comprendido entre 1913-1914 publica Guénon varios artículos en la *France-Antimaçonnique*, dirigida por Clarín de la Rive. Colaboraciones que aparecieron anónimas o bajo el pseudónimo de "La Esfinge", que tienen básicamente en cuenta las consecuencias antitradicionales que han derivado del tránsito de una masonería operativa a otra especulativa simplemente y que ponen de relieve las diferencias y diversidad de intereses, políticos y modernistas, que es posible distinguir en la masonería moderna respecto de la tradicional que sería de origen iniciático[34]. En este medio llegó a sus manos parte del riquísimo arsenal de datos que esgrimió en su alegato contra el movimiento teosófico[35].

Durante los años de la primera guerra europea y subsiguientes Guénon ejerce como profesor suplente de filosofía en el colegio St.-Germain-en-Laye, pero concluido el año lectivo 1915-1916, vuelve a Blois junto con su esposa, puesto que su madre está muy enferma. Muere en marzo de 1917. En el otoño del mismo año es designado profesor en Setif (Argelia). En el colegio local profesa varias materias[36]. Durante esta temporada en el Norte de África pasa sus vacaciones en Hamman Rirha con la familia del doctor Lesueur. Este lugar no es sólo una estación de baños termales, sino también un centro religioso poblado de leyendas y en donde los musulmanes celebran sus ceremonias rituales a la vista de todos. Este es el segundo contacto seguro de René Gué-

non con la espiritualidad del Islam. En Octubre de ese mismo año vuelve a Blois y se desempeña como profesor en el colegio en que había sido alumno, el Augustin-Thierry. En 1919 retorna a París y se consagra por entero a sus estudios. Actividad intelectual que no ha sido simplemente personal, sino al mismo tiempo en vinculación con la vida universitaria, pues desde el momento que sigue a su matrimonio lo advertimos concurriendo a la Sorbona tratando de seguir la licenciatura en filosofía. Hizo también un curso de filosofía de las ciencias con G. Milhaud, a quien presentó parte del manuscrito de los que en 1946 se publicarán como los *Principios del cálculo infinitesimal*. Además desde diciembre de 1918 toma la decisión de presentarse al examen de habilitación en filosofía para la enseñanza secundaria, aprobó los temas escritos, pero fracasó en el examen oral[37]. Durante esta temporada en una copiosa correspondencia que conserva la familia de N. M. Denis-Boulet se muestra el interés de Guénon por diversos temas de la teología cristiana y su posición polémica frente a las soluciones de la filosofía neotomista; ya había entrado en conocimiento y relaciones con el P. Sertillange y con Jacques Maritain y el P. Peillaube le había solicitado escribir objetivamente sobre la Sociedad Teosófica[38]. El libro quedará postergado, puesto que Guénon se decidió a redactar la *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, ya que en noviembre de 1920 Sylvain Levi había aprobado por escrito la aceptación del tema, como tesis de doctorado. El profesor Levi aconsejó el rechazo del trabajo y el decano Brunot lo confirmó con su firma[39]. Este contratiempo golpeó duramente a nuestro autor, pero también afirmó su personalidad intelectual como poseedora de una originalidad que poco tenía que hacer dentro de los límites estrechos de la mentalidad universitaria ambiente. A escasos meses publica el manuscrito de la tesis como su primer libro y en ese mismo año de 1921: *El teosofismo. Historia de una pseudo religión*, en la colección de la biblioteca francesa de filosofía dirigida por Jacques

Maritain[40]. Mientras que la primera de las obras aludidas constituye una síntesis del pensamiento guenoniano que año tras año se irá confirmando y ampliando, el libro sobre el teosofismo y el *Error espiritista*, aparecido dos años después, constituyen un filón de informaciones para conocer el fondo y circunstancias que permitieron el nacimiento de estas pseudorreligiones, como las califica Guénon. El conocimiento personal de los medios en que estas doctrinas eran difundidas y practicadas y parte de la documentación ya reunida durante los años de su colaboración en la *France-Antimaçonnique* le permitieron a nuestro autor escribir un par de obras que son hoy día documentos de obligada consulta para los historiadores e investigadores de estas corrientes marginales de la espiritualidad y con cualquiera de las cuales, mucho más apropiadas a tal efecto que la *Introducción*, podría haber alcanzado el doctorado al que inútilmente aspiró con anterioridad[41]. Estas obras, sin embargo, ocupan un puesto preciso y ya anticipado en la misma *Introducción*, en el itinerario expositivo de Guénon, pues mientras que la *Introducción* despejaba errores de método y simples prejuicios que impiden al occidental abordar el estudio de la tradición y en concreto su expresión metafísica en el Oriente, fijaba los grandes principios teóricos del saber tradicional y describía su manifestación en la sabiduría hindú y especialmente en el Vedanta advaita o de la no dualidad, en estas dos obras se denunciaban puntillosamente los errores de dos movimientos usurpadores de la metafísica en Occidente y que han tratado de ocupar falsamente su lugar[42]. Estas obras encierran, por consiguiente, tanto una sólida erudición y comprensión de temas, por ejemplo parapsíquicos, de difícil tratamiento, como constituyen un eficaz antídoto contra algunos falaces extravíos de nuestro tiempo.

Al año siguiente de la aparición del *Teosofismo*, en 1922, un 10 de enero, el pensador de Blois, conoció a P. Chacornac, en la librería del que había de ser el más importante de sus editores y

difusores de su obra a través de *Les Editions Traditionelles*, aunque sus relaciones no serían asiduas sino a partir de 1929.

En estos años anteriores Guénon habitaba en París junto a su esposa, con su tía, Madame Duru, y con una sobrina de su señora, a la que querían como a una hija. La niña seguía sus estudios en un colegio de señoritas, el Saint-Louis de la calle Bretonvilliers y aquí desde 1924 tu tío dio lecciones particulares y de filosofía. Precisamente en este año F. Lefevre, jefe de redacción de *Nouvelles Littéraires* lo invitó a formar parte de una mesa redonda junto con el historiador René Grousset y Jacques Maritain, aprovechando que se encontraba de paso para retornar a Mongolia el escritor polaco F. Ossendowski, autor de *Bestias, hombres y dioses*. El debate se centró en un momento sobre el tema, presentado por Guénon, de la posibilidad de una alianza o acuerdo entre Oriente y Occidente. Mientras que Grousset opinó que ese entendimiento era necesario, de hecho Maritain sostuvo que la simpatía hacia la comprensión del Oriente de ninguna manera debía hacer ceder el "depósito griego, latino y católico" de los occidentales. Guénon respondió a estas palabras aclarando que: "en el Oriente existe una sabiduría profunda que Occidente no sabe percibir". En este punto concluyó el diálogo y si Maritain y Guénon nunca habían demostrado una total paridad de ideas es posible que aquí estuviera el origen de un desencuentro que posteriormente iba a ser insoluble[43]. No concluyó este año, sin embargo, sin que nuestro autor dejara de publicar su cuarto libro, *Oriente y Occidente*, en donde respondiendo a la atmósfera de inquietudes que ya reinaba en libros de L. Daudet y Gonzague Truc, Guénon se encargaba de mostrar claramente a los ojos europeos la inestabilidad de las "ilusiones occidentales" que se ocultaban bajo las creencias generales en el progreso, la ciencia y la vida, los obstáculos más firmes para superar una aproximación con el Oriente que era posible *y* deseable, ya que estos ídolos son los que separan a la mentalidad moderna de una línea tradicional.

Además Guénon ratificaba que el acuerdo entre Oriente y Occidente, salvadas las anteriores dificultades, tendría que estribar sobre principios de índole espiritual, lo que sólo sería posible con la reconstitución de una élite intelectual que tomara conciencia del sentido profundo de la tradición cristiana. Esta obra recibió una acogida desigual, pero especialmente tuvo el apoyo entusiasta de León Daudet quien concluía de este modo las palabras que le dedicó en la *Action Française*: “Por caminos diferentes había llegado a una conclusión análoga en el examen del estúpido siglo XIX, pero mi ignorancia de la filosofía oriental —que M. Guénon domina a fondo— no me había permitido elevar el formidable paralelo que nos presenta. Se deduce, sin que lo exprese de una forma positiva, que Occidente está amenazado, y más de adentro, o sea por su debilidad anímica, que desde afuera, en donde sin embargo su situación no es tan segura”[44]. Al año siguiente Guénon entró en contacto con el arqueólogo, estudioso y brillante expositor del simbolismo cristiano L. Charbonneau-Lassay, de cuyos numerosos artículos publicados en la revista *Regnabit*, dirigida por el P. Anizan, surgió el *Bestiario de Cristo*[45]. Charbonneau ha ejercido una influencia profunda en las reflexiones y enseñanzas de Guénon sobre el simbolismo y sus ejemplos y fue también quien le introdujo en la revista mencionada en la que publicó más de un artículo con la intención declarada de ayudar a los católicos a tomar conciencia del sentido profundo de la tradición cristiana a través de la exposición de su simbolismo[46]. En este mismo año 1925 Guénon publica la obra que es la llave más segura de su hermenéutica: el *Hombre y su devenir según el Vedanta*, trabajo cuyos esbozos datan de 1911, cuando dirigía *La Gnose*, y cuya importancia radica en que se trata de una presentación sistemática de la doctrina metafísica del hombre según el Vedanta no dualista de Shánkara, perspectiva del pensamiento hindú que Guénon considera íntegramente fiel a la tradición primordial. Conocedor profundo del espíritu del Vedanta,

los puntos fuertes de su teoría metafísica emergen del magnífico edificio especulativo shankariano, aunque no se reducen a él, pues aunque trasmisión brillante, se trata de una forma histórica de la tradición, de una conservación y cesión del depósito primordial. Por eso Guénon allega a esta interpretación metafísica restos de otras tradiciones, las coloca en analogía y aclara su sentido trascendente confrontándolas. El fondo tradicional, en realidad, está más allá que cualquiera de sus cristalizaciones, por completa que se revele dentro del devenir cósmico[47]. A escasos meses el escritor galo dará a luz un libro breve, pero subyugante: *El esoterismo de Dante*[48], en el que brota con absoluta limpidez la vena de un sentido oculto, testimonio disimulado a la mirada superficial de que la tradición del medioevo ha confluido en la obra poética y político-social del genial florentino. Fondo, forma y motivos recurrentes son prueba irrecusable de esta presencia esotérica[49]. El pensamiento guenoniano en este momento ha adquirido una madurez que le permite tener una respuesta pronta para las cuestiones más delicadas en nexo con la problemática tradicional. La presencia de Ossendowski en Francia había vuelto a poner ante la atención el tema del reino subterráneo, del *Agartha* o centro iniciático no manifiesto. Años antes Saint-Yves d'Alveydre en su *Misión de la India* había descripto algo semejante y sus inquietudes se trasmitían en los medios ocultistas. Guénon en 1927, con una seguridad y precisión inimitables, expone cuanto su prudencia le dictaba sobre el asunto fascinante y comprometedor del centro y los centros tradicionales y su conservación en el cosmos. *El rey del mundo*[50] gira sobre este tópico y cuantos le son próximos en relación con el costado dinámico de la tradición y su sentido. Acaso se trate del volumen más bello y sugerente que ha salido de la pluma del metafísico nacido en Blois. Pero estas respuestas de sublime vuelo hacia la trascendencia y sobre la garantía de su conservación cristalina, no permiten a nuestro autor que aleje su cuidado del mundo inmediato que le

rodea. Es ahora Gonzague Truc, quien como director literario de las Ediciones Bossard y atendiendo a las conversaciones que mantenían sobre la mentalidad moderna, solicita a Guénon que amplíe y precise en un libro varias de las ideas expuestas en *Oriente y Occidente*. En escasísimo tiempo Guénon escribe y de un solo tirón ese clásico de la filosofía de la historia y de la política, que lleva por título *La crisis del mundo moderno*. Constituye la obra un eslabón de alto brillo en el pensamiento guenoniano que se ocupa del sentido de la civilización occidental como un modo cultural que especialmente en la edad moderna ha perdido el espíritu de la tradición o un fundamento trascendente. Se inserta luminosamente en el conjunto de la concepción tradicionalista del autor francés, pero como anillo en una cadena de inquietudes intelectuales determinadas arraiga en *Oriente y Occidente* y se completa en el análisis último de sus fundamentos ontológicos y sus consecuencias históricas con el volumen que escribirá, ya musulmán, en 1945, *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*[51]. Los éxitos literarios, empero, no van acompañados siempre por las satisfacciones de la existencia y se avecinan tiempos despiadados para nuestro escritor. Sí, el 15 de enero de 1928

Guénon pierde a su esposa. Y no se ha repuesto del dolor causado por esta desaparición de un ser querido, cuando nueve meses después fallece también su tía, la señora Duru. Los contratiempos, sin embargo, seguirán poniéndole a prueba. La directora del colegio Saint-Louis no puede permitir que una jovencita de catorce años viva a solas con su tío viudo. Guénon la retira de estos cursos, la inscribe en el liceo Víctor Hugo y apenas se retiene en casa, pues sale después del almuerzo y retorna muy tarde. Esta situación se resolverá en pocos meses, ya que en marzo de 1929 la madre vino a buscar a su hija. A despecho de tan graves dificultades el autor tradicionalista dará a la estampa en ese mismo año dos obras. Una que es la más diáfana expresión de su concepción de la política y de su aplicación práctica: *Autoridad*

espiritual y poder temporal, la otra, una sintética ratificación de la existencia del esoterismo cristiano medieval a través del opúsculo *San Bernardo*. Ambas producciones son una respuesta a solicitaciones coyunturales, aunque de diverso carácter. En el primer caso Guénon sostiene el sentido de la organización política tradicional sobre el fundamento de la autoridad espiritual o intelectual que conserva por la contemplación y estudio de la doctrina los principios de gobierno, mientras que el poder temporal ejerce su propia función administrativa, judicial y militar descansando por derecho en ella. El motivo circunstancial que exigió a Guénon esta toma de posición ante el debatido problema de las relaciones entre la religión y la política se remontaba a fines de 1926 y a los subsecuentes debates que originó la alocución consistorial *Misericordia Domini* de Pío XI con su condena a la *Acción Francesa* inspirada por Maurras y su famosa respuesta de no acatamiento, lo que le valió que la revista del movimiento fuese inscripta en el *índice*. Guénon interpretó esta posición de rebeldía como un síntoma más de la mentalidad moderna y trató de definir en su obra la doctrina tradicional sobre este punto. La casa editora J. Vrin de reconocida trayectoria católica, le editó el libro[52]. El folleto sobre Bernardo de Claraval le fue encargado para formar parte de una obra colectiva consagrada a grandes santos católicos. El proyecto fracasó, pero Guénon pudo ofrecer ante el gran público por medio de estas breves páginas a un prototipo cristiano de contemplativo y hombre de acción inserto, además, en la vida monástica. Esta figura religiosa venía a representar de este modo la síntesis armónica del cristianismo de la Edad Media al incluir en su imagen, jerarquizados, el elemento de la contemplación sacerdotal, la actividad guerrera y el trabajo de los artesanos constructores de catedrales. A su vez la destrucción de la Orden del Temple, la “milicia de Dios” que él inspiró, le permite extraer estas conclusiones plenas de coherencia al autor francés: “La cristiandad se identificaba con la civilización oc-

cidental, fundada entonces sobre bases esencialmente tradicionales, como lo es toda civilización normal, y que iba a alcanzar su apogeo en el siglo XIII; la pérdida de este carácter tradicional debía por necesidad seguir a la ruptura de la unidad misma de la cristiandad. Esta ruptura, que en la esfera religiosa fue llevada a cabo por la Reforma, se cumplió en el dominio político con la instauración de las nacionalidades, hecho precedido por la disolución del régimen feudal. Puede sostenerse asimismo desde el anterior punto de vista, que quien asestó los primeros golpes al edificio grandioso de la cristiandad medieval fue Felipe el Hermoso, el mismo que, por una coincidencia que ciertamente no tiene nada de fortuito, destruyó la Orden del Temple, acometiendo con esto directamente a la obra personal de San Bernardo"[53].

Desde 1925 Guénon había comenzado a colaborar en *El Velo de Isis*, una de las escasas revistas de orientación espiritualista que había reaparecido después de la primera guerra mundial[54]. En 1928 esta publicación cambió su orientación por un carácter más tradicional. Esta transformación fue solicitada y debida a la actividad conjunta de Jean Reyor y nuestro biografiado. Los contactos con Chacornac, por lo tanto, habían ido menudeando y fue a través de él como conoció a la señora Dina, viuda de un ingeniero egipcio, acaudalada dama canadiense, que había sido con su esposo cliente de la librería de Chacornac. Mde. Dina se había interesado mucho en los trabajos de Guénon. En el mes de septiembre de 1929 ambos emprendieron un viaje a Alsacia que duró dos meses. Concluido fueron a reposar a la propiedad de la señora Dina "Les Avenières", enclavada en el Alto Saboya. La correspondencia que el autor francés remitía a sus amigos parisinos testimonia que en esta temporada era grande su felicidad. En este viaje se decidió que Mde. Dina compraría los derechos de los libros publicados de Guénon por diferentes editores para editarlos todos, y otros, bajo el nombre de una nueva firma editorial. En

este proyecto se incluían además de otros textos esotéricos traducciones de textos sufíes. De esta manera quedó acordado que Guénon se trasladaría a Egipto para conseguir este tipo de material. Su ocasional mecenas le acompañó en el viaje. Ambos partieron de Francia el 5 de marzo de 1930. Según comunicación de Guénon a sus amigos su estadía en tierras egipcias sería de tres meses. Cumplido este plazo la señora Dina regresó a Francia y Guénon permaneció en El Cairo. Mde. Dina de nuevo en París fundó las Ediciones Vega y cumpliendo parcialmente sus compromisos publicó los dos nuevos libros de Guénon: *El simbolismo de la cruz* (1931) y *Los estados múltiples del ser* (1932), contrajo también matrimonio con un enemigo de nuestro personaje y aquí concluyeron todos los anteriores planes. Guénon fue difiriendo meses tras meses la fecha de su retorno a Francia hablando de una última para fines del invierno de 1931. Después definitivamente determinó permanecer en Egipto: "puesto que no le quedaba en su país de nacimiento ningún deudo próximo o lejano"[55].

4. En tierras de iniciación

Las dos últimas obras de Guénon aludidas completan el núcleo de un pensamiento metafísico que ya se exponía en *El hombre y su devenir. El simbolismo de la cruz* reunía materiales cuyos primeros indicios de redacción databan de los años 1909-1911 y *Los estados múltiples del ser* reactualizaban un borrador de 1915. La doctrina de Guénon alcanza con estas dos obras su perfección[56]. La dedicatoria del primero de los libros indicados señala la fecha exacta de la iniciación de Guénon en el Islam y la rama tradicional en la que recibió su primera bendición al expresar: "A la memoria venerada de Esh-Sheikh Abder-Rahman Elish el-Kebir El-Alim El-Malki El-Maghribi, a quien se debe la primera idea

de este libro. Meçr El-Qahirah, 1329-1349 H."[57]. Pero ahora no estamos más frente al francés René Guénon, sino ante el Sheik Abdel Wahed Yahia ("Juan el Servidor del Único"). Desde este momento casado nuevamente, habitando en su "Villa Fatma", en un suburbio situado a diez minutos de la ciudad de El Cairo, padre de cuatro hijos, uno póstumo, y habiendo adquirido finalmente la nacionalidad egipcia, nuestro autor desaparece tras el mensaje de su obra. Publicará cinco volúmenes independientes hasta el momento de su muerte sucedida el 7 de enero de 1951 y continuará entregando sus colaboraciones para la revista *El Velo de Isis*, ahora, *Los Estudios Tradicionales*. Recluido y siguiendo las costumbres tradicionales islámicas recibirá a pocos amigos[58] y seguirá irradiando su influencia sobre simpatizantes y discípulos dejados en París; pero es primordialmente el hombre que ha encontrado la tranquilidad espiritual y aspira a seguir siendo un guía intelectual para un Occidente que ha perdido sus raíces. Su obra continúa siendo la de un esoterista, jamás se considera un maestro de iniciación, aunque sí un consejero espiritual que vela por la rectitud de la doctrina y advierte contra los peligros de centros iniciáticos engañosos[59]. De sus cinco últimas obras publicadas en vida unas son de origen más antiguo, otras de elaboración reciente. *La metafísica oriental* que bajo forma ceñida caracteriza el sentido universal de la noción de 'metafísica' recoge una conferencia dictada en el año 1925 en La Sorbona, que no registró ningún eco en el mundo oficial y que representó el último paso de nuestro autor por el ambiente universitario[60]. *Los principios del cálculo infinitesimal* (1946), cuyo proyecto y esbozos datan de dos años 1909-1912, tratan de determinar la distinción desconocida entre matemáticos y filósofos de la modernidad que hay entre lo infinito y lo indefinido desde el punto de vista metafísico[61]. Las *Consideraciones sobre la iniciación* (1946) recopilaban artículos hechos aparecer entre los años 1932 y 1938. En este significativo volumen Guénon presenta el sentido de la

iniciación como la trasmisión regular por medio de ritos y soportes simbólicos apropiados de una influencia espiritual capaz de producir en el hombre histórico estados de conciencia o espirituales gradualmente más elevados, hasta alcanzar la Identidad Suprema[62]. Libro el mencionado sin parangón en la literatura espiritual de los últimos siglos de Occidente, ha puesto debidamente de relieve la imprescindibilidad de la iniciación en el campo de la metafísica y ha sido completado en puntos parciales por múltiples trabajos del autor reunidos en libros póstumamente editados[63]. *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos* (1945) revela la madurez de la posición crítica de Guénon ante la irregularidad de la civilización occidental y las fallas de carácter metafísico que han generado esta situación de difícil sostenimiento. Precisamente porque la mentalidad occidental se ha desviado paulatinamente de los principios de la tradición es una civilización anárquica y han ocupado el lugar de esos principios sus sucedáneos inferiores. La manifestación última de esos fundamentos explicativos de orden invertido es la materia en su aspecto postrero cósmicamente accesible, es decir, como materia cuantificada. La cantidad, de este modo, se yergue como el principio que da significación a esta etapa del mundo que debe reconocerse como la edad oscura, o sea, que nuestro ámbito cultural y físico es el del imperio del interés cuantitativo. Tal es el príncipe de este mundo y variados son los síntomas antitradicionales y contratradicionales que ponen de relieve su tiranía[64]. La última de las obras publicadas en vida del autor franco-egipcio ha sido *La gran tríada* (1946), en la que Guénon analizando la presencia de la terna de elementos antropológicos, ontológicos, sociales, etc., en diversas tradiciones y con especial hincapié en el pensamiento chino expone el sentido esotérico e iniciático de este símbolo aritmético constante y universal[65], no obstante sus diversas envolturas simbólicas. Una vez fallecido, seguidores y amigos leales al maestro han persistido ocupándose de recopilar los escritos

de Guénon en torno a algunos temas predominantes. El más prolífico al comienzo de todos ellos ha sido su viejo colaborador Jean Reyor, quien se ha encargado de la edición de: *Iniciación y realización espiritual* (1952) y *Ensayo sobre el esoterismo cristiano* (1954)[66], los que junto con los dos tomos de *Estudios sobre la francmasonería y la agremiación*[67] y las *Consideraciones sobre el esoterismo islámico y el taoísmo*, compaginadas por Roger Maridort, amplían los estudios teóricos y de carácter histórico de Guénon sobre la naturaleza de la iniciación y sus proyecciones[68]. Michel Valsan ha sido el responsable de esa suma sobre la sabiduría simbólica que constituye el conjunto de artículos que componen lo *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada* (1962), bellamente prologado en nuestro país por el profesor Armando Asti Vera[69]. André Villain, en representación de la Maison "Chacornac" dio a la luz los *Estudios sobre el hinduismo* (1968), que revelan los conocimientos siempre agudos que el autor franco-egipcio tenía de las manifestaciones del pensamiento indio más allá de la darshana vedántica.

Y en los tiempos más recientes ha sido el ya mencionado R. Maridort, quien bajo la firma editora Gallimard ha ido entregando al gran público compilaciones de estudios guenonianos de gran valor para conocer el fondo y proceso de la doctrina del maestro francés. La miscelánea aparecida bajo el título de *Formas tradicionales y ciclos cósmicos* (1970), permite que el lector se introduzca con mayor seguridad en la idea que Guénon poseía de la historia de la tradición en sentido cósmico así como de la manera como entendía la teoría de los ciclos, orientado por los indicios de la tradición hindú, en donde encontraba la mayor parte de los elementos confirmatorios[70]. *Miscelánea*, sin embargo, nos proyecta simultáneamente hacia un Guénon juvenil y maduro, permitiendo comprobar al estudioso que si la línea guenoniana ha sido única, ella presenta también las dudas, ampliaciones del

pensamiento y riquezas de matices que son propias de cualquier espíritu encarnado[71].

La comprensión medianamente razonable de un autor arroja al investigador sobre un triple nivel: interpretación interna del texto escrito, lectura contextual, captación de la intención. El primer horizonte es cerrado o axiomático, el segundo histórico-cultural; el tercero fenómeno-lógico propiamente dicho. La edición y con ello el fácil acceso a la casi totalidad del *corpus guenonianum* y la profusión de estudios sobre el autor y sus escritos, algunos de los cuales hacen hincapié en los aspectos psicológicos y culturales de la biografía de nuestro escritor, permiten la construcción cada vez más diáfana de la imagen de un pensador, al que no obstante su inclinación personal por la reserva, sólo el celo de sus intérpretes ha podido hieratizar. La semblanza de un René Guénon profundo y revitalizador sin barreras de una sabiduría ancestral y total, ni excluye el esfuerzo de indagación sobre su obra y persona, ni exoneran al hombre de las características restrictivas que forzosamente revisten de limitaciones a toda personalidad histórica. Una cosa es la universalidad y el misterio propio del objeto que se aspira a presentar ante una mentalidad occidental ofuscada, otra diferente, los medios de que ha estado provisto el heraldo del mensaje. Guénon, después de una síntesis sabia escrita en nuestro país hace más de diez años, estaba exigiendo el análisis. Un estudio que ayude a entender con superior claridad una doctrina que debido a su naturaleza primordial y a su obligada representación esquemática en tradiciones particulares, no siempre expuso ampliamente o la llegó a dominar en el detalle conceptual. Cuanto se pueda realizar por desarrollar *interpretándola* de ser posible, la en muchos momentos enseñanza casi oracular de Guénon, será, creemos, un subsidio inapreciable para mostrar la sabiduría de su aventura metafísica sobre bases cada día más firmes y cimientos adaptables a los espíritus occidentales, quienes, a la postre, son los destinatarios de su obra.

Son estos los criterios que han regido esta primera parte que se termina de leer y los que quieren observarse en los capítulos que siguen.



Vista exterior del mausoleo de René Guénon en el cementerio de Darassa, El Cairo.

Capítulo II

LA TRADICIÓN PERENNE

F. García Bazán

1. Qué es la tradición

Es conveniente observar con método los conceptos claves del pensamiento de Guénon, ateniéndonos al orden de su producción en el tiempo, para de este modo poderlos captar con rigor y en toda su riqueza.

Si bien es cierto que en el primero de los trabajos publicados por René Guénon, "El demiurgo"[72], no hay un tratamiento particularizado de la noción de tradición, ya se encuentra presupuesto[73] y constituía una preocupación insistente y anterior del joven Guénon, hasta el punto de que es posible rastrear temas que le son inherentes en los títulos del programa de actividades y disertaciones de la pasajera Orden del Temple que dirigió[74]. El tema, sin embargo, es enfocado frontalmente en la *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, libro que está consagrado a exponer el sentido general del hinduismo, como depositario histórico de la tradición, y que, por lo tanto, para abrir el acceso al tesoro intelectualmente comprobable que conserva, exige dos requisitos previos: a) la descripción y eliminación de los prejuicios no tradicionales que impiden un examen correcto del patrimonio y saber tradicional y b) la exposición del significado ge-

neral, o mejor, universal de la tradición. Con estos instrumentos a su disposición considera el pensador francés que el lector occidental se encontrará en condiciones apropiadas para poder abordar convenientemente, como hemos dicho, la realidad de una tradición viviente, como lo es el hinduismo.

a) *Despeje de preconceptos*.

Algunos obstáculos de comprensión forman parte del campo mismo de trabajo de los orientalistas, puesto que los especialistas de los estudios orientales pueden apartarse del núcleo de sus investigaciones al *reducir* a simple técnica lingüística su disciplina, olvidando que la erudición es una herramienta para la comprensión; o bien, lo que incluso es más perjudicial, empeñándose por proyectar su punto de vista occidentalista sobre los temas del Oriente, con lo que el objeto de estudio es directamente escamoteado[75]. Pero resulta que la civilización oriental es un hecho histórico, vigente y actual, y exige, entonces, tener que ser interpretada bajo su verdadera luz. Por lo tanto a los errores o deformaciones de oficio aludidos, hay que agregar aquellos más profundos y que se originan en un entendimiento superficial del fenómeno considerado. La designación Oriente-Occidente no indica una simple distinción geográfica, sino que señala a características culturales que se adaptan a la conformación mental común a extensos grupos humanos que habitan por todo el planeta, aunque se concentran particularmente en algunas zonas terrestres[76]. Y la diferencia radical entre ambas mentalidades consiste en que en tanto que la civilización oriental basa su estilo de vida en una serie de principios de consistencia eterna e inmutable que le otorgan su peculiar configuración, con lo que sus pueblos, instituciones y creencias revelan a simple vista una apariencia de estabilidad y conservadurismo, la civilización occidental

moderna no descansa en ellos, habiendo dado entrada en su lugar a una galería de falsas ideas y criterios de concepción que la condicionan en su totalidad y le dan aquella fisonomía de transformación vertiginosa que a todos resulta familiar. Entre esas nociones canonizadas como dogmas profanos, pero inatacables, figuran concepciones tan engañosas como la creencia en el progreso ininterrumpido y sin fin de la humanidad, en la evolución, en el valor último de la razón, etc. Obviamente, mientras que el órgano suprarracional que permite en el primer caso la captación de los principios verdaderos y la pertinente fijeza de las estructuras culturales que inspiran, es la facultad intelectual o espiritual incorporada en el ser humano, en el segundo caso, caída esta en desuso y menospreciada, es el arbitrio de la mera facultad racional la que hace las veces de guía y juez[77]. Esta diferenciación e incompatibilidad estereotipada con particular vehemencia en la época moderna, es la que facilita asimismo perspectivas ilusorias de interpretación, generando hipótesis histórico-culturales fantásticas como la del "milagro griego"[78], que crean divisiones artificiales en la vida universal de la cultura y levantan barreras inexistentes entre sectores geográficos por los que circuló en otros tiempos una visión común de la realidad. Sin méritos que justifiquen el juicio se ponen inmerecidamente de relieve uno u otro conjunto de fenómenos culturales, como si fuesen consecuencia de una generación espontánea. Tal sucede con la opinión de los especialistas occidentales sobre Grecia y Roma[79].

Debe tenerse en cuenta, finalmente, que las palabras son la envoltura natural con las que el hombre expresa su pensamiento. A universos mentales más profundos y fértiles, corresponden medios lingüísticos más complejos y que difícilmente podrán ser traducidos en lenguas pertenecientes a culturas más someras y cambiantes. Se advierte, pues, sobre otro inconveniente, y relegado cada día más en la medida en que se adopta hora a hora el lenguaje como mero instrumento formal de comunicación. Se

trata, por consiguiente, de un nuevo obstáculo imperceptible y que colabora subrepticiamente para traicionar la inteligencia justa de las doctrinas orientales[80].

Ahora bien, el Oriente puede mostrar una imagen polimorfa y diversificada, si con inveterada óptica occidentalista se lo considera desde un punto de vista histórico, político y geográfico, pero no es ésta la perspectiva correcta. La civilización oriental constituye una unidad, porque participa de un temple común, el que le confiere el espíritu tradicional o respeto por la tradición.

Hemos hablado, pues, hasta aquí con Guénon de una civilización tradicional y el autor galo suele igualmente referirse a ritos, lenguas y doctrinas tradicionales, hechos, en resumen, que son idénticos a fenómenos históricos e intelectuales con los que estamos familiarizados, pero que en la concepción que se expone entrañan una nota peculiar, la de participar de la tradición ¿Qué significa, por lo tanto, "tradición"?

b) ***Significado de la tradición.***

Tradición del vocablo latino *traditio* es "lo que se trasmite". Luego este concepto envuelve una significación doble: 1° el objeto que se transfiere; 2° el acto de cesión. 1° Lo que se lega posee por su misma naturaleza un carácter trascendente, o sea, no se confunde, sino que está más allá y por encima del cosmos, de la historia y del hombre. Por ese motivo el núcleo íntimo del legado es eterno e inmutable, anhistórico y de "origen no, humano" (*apaurusheya*, para usar el término sánscrito que tanto place a nuestro escritor)[81]. Lo descripto hasta este momento corresponde por esencia a la denominada *tradición primordial* o, dicho en otros términos, el universo de principios trascendentes que sostiene y constituye al universo de la mudanza. De más está decir que la *traditio primordialis* en absoluto puede enmarañarse con el

curso del devenir cósmico e histórico, de lo contrario difícilmente podríamos referirnos a su trascendencia[82]. Sin embargo, como primordial, es fundamento constitutivo del cosmos y de su inteligencia exacta y correcta ¿Cómo es esto posible? 2º Porque la 'tradición' es también y simultáneamente acto de entrega. De cesión *primitiva* (o primera en el tiempo) y de *sucesivos* y normales legados. La tradición primordial se refleja en el cosmos, en un universo que es un organismo dotado de vida y de un desarrollo intrínseco armonioso, involutivo y evolutivo, como lo atestiguan las exégesis regulares de los ciclos cósmicos[83]. En este nexo necesario entre tradición primordial e histórica o cósmica, radica lógicamente, el fundamento y dinamismo simbólicos de las formas, el orden, los colores y las proporciones macro y microcósmicas y también el de los hechos políticos, sociales, económicos y culturales en general, es decir del mensaje anafórico que se desprende obligadamente de los fenómenos físicos, psíquicos y culturales cuando son fieles a su origen[84]. Pero la primordialidad de la tradición universal incluye como uno de sus componentes la primordialidad de la Palabra, de la sabiduría que desciende espontáneamente entre los hombres, como espontáneamente surge el cosmos de las formas. El cosmos, por lo tanto, se desarrolla entregado a su albedrío, pero indisolublemente atado a los principios y a la conciencia individual de esos principios, vale decir, que el reflejo sabio de ellos se conserva implícito en su proceso a través del hombre[85] La tradición, entonces, como acto de entrega, encierra un carácter histórico y humano y consiste en la trasmisión fiel del reflejo de la tradición primordial o divina a partir del momento en que aparece en su vehículo espacio-temporal como tradición primitiva. Los símbolos estáticos, los gestos rituales y las doctrinas, merced a la tradición primera y a su trasmisión regular, van continuamente acompañados de una conciencia alerta de sí mismos, la que los torna instrumentos eficaces para la liberación, o sea, para trasportarse o remontar de la

tradición refleja que circula entre los fenómenos cambiantes, hasta la primordial que es eterna e inmutable. En consecuencia, en este plano de la tradición histórica o trasmisión humana de la tradición primordial, subsisten dos ingredientes que adquieren ante nuestros ojos un relieve peculiar. Uno es de carácter comunitario, el otro de sesgo intelectual.

Si la tradición primitiva emergió inmediatamente desde la primordial, aunque nacida en un plano inferior, esto quiere decir que los portadores legítimos de la Palabra o sabiduría, los videntes primitivos, eran por el imperio propio de las condiciones del orden cósmico universal, soportes calificados para sobrellevar semejante experiencia y que constituían, por lo tanto, comunidades natural o espontáneamente tradicionales[86]. Además, no hay otra alternativa que mantener aquellos requisitos y exigencias primitivos, para poder ser con fidelidad sujetos transmisores de la tradición. En este punto se encuentran tradición e iniciación, manifestándose o apareciendo la segunda, como un resultado histórico del oscurecimiento de la primera[87]. Por otra parte, es la trasmisión normal y uniforme conservada en el seno de las organizaciones iniciáticas la que acredita en la historia del mundo la correcta interpretación de símbolos y ritos necesarios para la autorrealización del hombre, luego la hermenéutica tradicional o adecuación de la doctrina es el otro elemento que brilla aquí por propia imposición.

Desenvueltas teóricamente las anteriores nociones, nos es posible proseguir la exposición en este nivel e incluso confirmar las aplicaciones históricas que Guénon hace de ellas.

La tradición en su aspecto traslaticio incluye las vías oral y escrita, aunque en sus primeras etapas debe haber sido exclusivamente oral[88]. Por todo lo dicho se comprende que la tradición no debe confundirse con significados extraños y vulgares que se le suelen adscribir y que se relacionan con la costumbre o con simples hábitos sociales[89].

Pero habíamos comenzado el esclarecimiento del tema de la tradición explicando que la civilización oriental, o sea, aquel conjunto de instituciones materiales e intelectuales que concreta históricamente la mentalidad de un grupo humano especifico, es tradicional. Se entiende ahora mejor la tesis guenoniana, pues con esto se quiere sostener que el fundamento de ese temperamento cultural y de aquellas organizaciones e ideas que alimenta es fiel a la tradición, es decir que estriba en principios tradicionales, expresados a través de una concepción y de una enseñanza que la conserva y respeta. Lo descripto involucra, desde luego que entre estos hombres e instituciones se encuentra despierta la intuición intelectual o percepción espiritual, directa e inmediata, pues sólo así es posible la captación de los principios universales y trascendentes, y la convicción de su necesaria aplicación en doctrinas, hechos y comportamientos. Los principios universales, empero, según lo permite experimentar la historia misma del cosmos y de la humanidad, pueden percibirse y aplicarse con pureza y rigor, es el caso del dominio metafísico y sus teorías, o combinados con elementos heterogéneos, en cuyo caso tenemos el ejemplo de la religión. Y de acuerdo con estos criterios teóricos, puede hablarse de un Oriente tradicional, aunque con diversidad interna, puesto que mientras que la civilización india deja al desnudo una línea tradicional cristalina por medio del hinduismo, reino incontestable de la metafísica sin contaminaciones, la cultura china nos sorprende con un sector estrictamente metafísico, el taoísmo, y otro de sentido ético y social, el confucianismo, y la tradición islámica, ofrenda al observador un rostro igualmente metafísico, el del sufismo, pero otro religioso, el de los creyentes comunes[90].

La civilización occidental también se ha nutrido de elementos tradicionales, pero nunca en forma incorrupta, sino captados y trasmitidos bajo el velo de la afección sentimental, es decir que la tradición occidental no ha sido metafísica, sino religiosa. Y esto

hasta que mantuvo vigencia y en especial en el medioevo en el que la religión cristiana inspiraba un orden institucional que simultáneamente era político-social. Fueron aquellos los tiempos de la cristiandad y del imperio. De las corporaciones de operarios puestos al servicio de ideales caballerescos y monásticos y de las “milicias de Dios”, que armonizaban el ideal guerrero subordinado por ley interna a intereses religiosos superiores. La unidad de esta estructuración tradicional no resistió los embates antitradicionales de los tiempos encarnados en el laicismo combativo de Felipe IV de Francia primeramente, y más tarde en el humanismo renacentista y la maduración histórica de este antropocentrismo nivelador de conciencias, el individualismo librepensador de la Reforma protestante. La cristiandad, como universo conceptual tradicional se dispersó en un mosaico de teorías apoyadas en individualidades infranqueables y el concurso imperial en suma de nacionalidades. Desde entonces Occidente es una civilización anómala, porque es anárquica, porque se ha alejado de la tradición y nada existe que la sustente. Queda, sí, el catolicismo que cada día es más lábil tradicionalmente y observa los principios superiores bajo una bruma más densa[91].

Porque el cristianismo como tradición religiosa es *religión* y *relectura*. Enlace firme e indestructible con un Dios personal, pero, por ello, comunidad espiritual que reitera con reverencia y respeto *creencias* recibidas (el dogma o la doctrina, el nivel intelectual de toda religión), los ritos (el ingrediente litúrgico insustituible, aspecto religioso de acento social y sentimental) y las normas éticas que mantienen volitivamente reunido y actuando según intenciones absolutas al cuerpo social. Pero si una religión atenúa su lazo trascendente, enseguida se perciben las consecuencias internas de esta relajación: el dogmatismo racional, el convencionalismo ceremonial y el formalismo moral ocupan el puesto de los componentes sanos, el influjo civilizador también se enerva y el carácter suprarracional, que en el ejemplo del cris-

tianismo queda confirmado por la catolicidad que ya impregna el ideal primitivo de la cristiandad, falto de energías, hasta puede llegar a subvertirla en una "religión de estado"[92].

La declinación descripta de las religiones y de sus correspondientes efectos civilizadores es, en realidad, el síntoma verificable de una falla fundamental. En efecto, paralela a la distinción entre metafísica y religión circula entre las páginas de Guénon, la diferencia entre *esoterismo* y *exoterismo*. Se atiene el pensador franco-egipcio a la etimología nominal para explicar el significado de estos vocablos. Lo esotérico (con la gravitación designativa del prefijo *eso* = *eiso*: dentro, en el interior), se refiere a la interioridad, lo íntimo o profundo. Lo exotérico (característica lingual del prefijo *exo*: fuera, en el exterior) apunta a lo extrínseco, la cara externa o lo superficial. Como desde el punto de vista de los testimonios históricos ambas faces o niveles de una misma realidad se ofrecen conjuntamente en el Islamismo, Guénon trae a la memoria para facilitar una ilustración más exacta las expresiones en árabe: *el-ha-qîgah*, la "verdad" interior y *es-shariyah*, "la gran vía"[93]. Esoterismo/ exoterismo, por lo tanto, como metafísica/religión, constituyen un par de categorías teóricas que responden a fenómenos históricos y que deben, en consecuencia, su presencia positiva al desarrollo mismo de los ciclos cósmicos. Si desde el ángulo estrictamente doctrinal es posible sostener que la pareja de nociones esoterismo/metafísica son categorías más elevadas que las que forman la dualidad exoterismo/religión, desde la perspectiva del despliegue temporal de la tradición se ha de aceptar igualmente que los conceptos de exoterismo/religión corresponden a algo así como una excrecencia externa del par esoterismo/metafísica. En la medida en que el cosmos como una contextura biofísica que incluye al hombre pasiva y activamente, se aleja de sus principios constitutivos, la tradición sufre cambios atenuantes en su traspaso, transformaciones reflejas, analógicas, que posibilitan que lo más interno, verdadero y profundo del

universo de lo sagrado, se exprese según medidas más externas, superficiales y generales. El punto se proyecta como circunferencia, pero permanece siendo punto. Este proceso que vamos dibujando que se encuentra en relación directa con la cantidad, se muestra en relación inversa con la calidad[94]. Y en esta circunstancia precisa se descubre el vínculo que existe entre la díada conceptual esoterismo/metafísica y la concepción de la iniciación en su nivel sociológico, como centro iniciático al que sostiene el principio de la tradición. Porque si la interioridad se amplía exteriorizándose y con su extensión se debilita, el núcleo inmóvil, sin embargo, debe permanecer firme, para que exista la proyección periférica. Únicamente la trasmisión regular, exacta, completa y cuidadosa del patrimonio tradicional puede sostener el fenómeno del esoterismo y el de su imagen depauperada, el exoterismo. Los centros o sociedades iniciáticas, en el comienzo de un gran ciclo cósmico o de la manifestación, único y singular, son no sólo la condición que exige la pervivencia de la tradición pura, sino también contaminada bajo su forma exotérica. Por estas razones de peso cuando las agrupaciones regulares esotéricas o iniciáticas desaparecen del seno de una civilización, su ordenamiento exotérico o religioso, corre un gravísimo riesgo, el de la entrega a su propio decurso vertiginoso carente de todo eje de apoyo y con ello, como se comprende fácilmente, su descenso irrecusable hacia la catástrofe. El panorama de Occidente juzgado desde este punto de vista es desolador para Guénon. Aunque con lógica irrebatible en los límites de una concepción desesperada, identifica también nuestro autor cuáles son los únicos medios de solución. La recuperación de la civilización occidental desde adentro, mediante la reconstitución de los centros iniciáticos desaparecidos, pues ellos son la única garantía que mantiene floreciente al exoterismo religioso. Las agrupaciones esotéricas reconstruidas han de ser por necesidad católicas, pues se trata de resucitar el alma de un cuerpo exánime. Este renacimiento tam-

bién, por obligación, ha de ir precedido por el despertar de minorías espirituales (la famosa *élite intelectual* tan maltratada en su significación por simpatizantes manipuladores y rivales ideológicos) que comprendiendo cuanto de valor entraña la doctrina tradicional, se adhiera firmemente a ella y colabore para reorganizar la regularización de la verdadera iniciación. Por supuesto que contando con cuantos apoyos le puedan prestar las organizaciones esotéricas existentes y legítimas que bajo diversos rostros se muestran, según se ha podido describir, en el Oriente[95].

Se necesita, lo repetimos de acuerdo con Guénon, reconquistar lo perdido, el principio de vida efectivo de un cuerpo cultural que se revela en acelerada desintegración. Los escasos indicios que René Guénon vislumbraba desembocaban todos en un mismo destino, la regeneración del esoterismo cristiano, a través de la persecución de los vestigios de intelectualidad tradicional conservados en la Escolástica o de los residuos de una actividad operativa simbólica de carácter metafísico y también cristiana, mantenida por algunas logias masónicas[96]. Guénon no despertó con su infatigable mensaje un apoyo práctico consecuente en Francia ni en Europa, por el contrario, sus tesis más bien dieron nacimiento a una reacción hostil en algunos medios católicos, los que hemos de confesar que jamás lo comprendieron con profundidad para poder refutar sus propuestas doctrinales en forma condigna. Fiel, entonces, a un poderoso llamado interior y coherente con la concepción que difundía se incorporó a una tradición que juzgaba legítima, el Islam[97].

Efectivamente la debilidad de la enseñanza que expone el *corpus guenonianum* no radica, indudablemente, en la lógica interna de la doctrina que desarrolla, sino en los episodios históricos que propone o aduce como sus signos accidentales, los que simplemente envuelven un valor transitorio. De este plano absolutamente provisional forman parte asimismo las consideraciones que Guénon arriesga en relación con la línea regular de la tradi-

ción a lo largo de nuestro manvantara, era de Manu o ciclo actual. Porque una cosa es decir teóricamente y con entera corrección:

"directamente o no, toda tradición se relaciona a los orígenes y procede de la tradición primordial, y hemos visto incluso en otra parte que toda lengua sagrada, comprendida entre ellas el hebreo y el árabe, se considera como representando de cierta manera la lengua primitiva. La verdadera razón, parece, es que la idea que sobre todo debe ser puesta aquí de relieve es la de una trasmisión regular e ininterrumpida, idea que es también, además, la que expresa con propiedad el término mismo de 'tradición', como lo hemos indicado al comienzo. Esta trasmisión constituye la 'cadena' (*shelshelet* en hebreo, *silsilah* en árabe) que une el presente al pasado y que debe continuarse en el presente hacia el futuro. Se trata de la 'cadena de la tradición' (*shel shelet ha-qabbalah*), o de la 'cadena iniciática' de la que hemos tenido ocasión de hablar recientemente; y es asimismo la determinación de una 'dirección' (reencontramos aquí el significado del árabe *qiblah*) que, a través de la sucesión temporal, orienta al ciclo hacia su final y lo une con su origen, *y* que, extendiéndose incluso más allá de estos dos puntos extremos por el hecho de que su fuente principal está fuera del tiempo y es 'no humana', lo liga armoniosamente con los otros ciclos, concurriendo a formar con ellos una 'cadena' más extensa, la que algunas tradiciones orientales denominan la 'cadena de los mundos', en la que se integra, progresivamente, todo el orden de la manifestación universal"[98], y otra de sentido muy diverso barruntar con la mejor buena voluntad:

"Si hacemos esta última reserva, es porque parece particularmente difícil de determinar cómo se realizó la unión de la corriente llegada desde Occidente, después de la desaparición de la Atlántida, con una corriente diferente que descendía desde el Norte y procedía directamente de la tradición primordial, unión

de la que debía resultar la constitución de las diversas formas tradicionales características de la última parte del *Manvantara*. No se trató, de cualquier forma, de una reabsorción pura y simple, en la tradición primordial, de lo que había derivado de ella en una época anterior; se trató de una especie de fusión entre dos formas previamente diferenciadas, para dar nacimiento a otras formas adaptadas a nuevas circunstancias de tiempo y de lugar; el hecho, además, de que las dos corrientes aparecieran entonces de algún modo como autónomas puede incluso contribuir a alimentar la ilusión de una independencia de la tradición atlantídica. Sin lugar a dudas, si se quisieran investigar las condiciones en las que se operó esta unión, se debería dar una importancia especial a la Céltida y a Caldea, cuyo nombre, que es uno en el fondo, servía para designar en realidad no a un pueblo particular, sino mejor a una casta sacerdotal, pero ¿quién sabe hoy día lo que fueron las tradiciones céltica y caldea, al igual que la de los antiguos egipcios? Cuando se trata de civilizaciones totalmente desaparecidas toda forma de prudencia es poca, aunque estamos seguros de que no serán las tentativas de reconstitución a que se entregan los arqueólogos profanos las que podrán esclarecer el problema; pero no es menos cierto que numerosos vestigios de un pasado olvidado se exhuman en nuestros días y este hecho no carece de explicación. Sin arriesgar la menor predicción sobre las consecuencias de estos descubrimientos, de los que quienes los hacen generalmente son incapaces de sospechar su posible importancia, es necesario ciertamente ver en ellos un 'signo de los tiempos' ¿Acaso no debe reencontrarse todo al final del *Manvantara* para servir de punto de partida a la elaboración del ciclo futuro?"[99].

En general, y con fina cautela, Guénon admite que es posible descubrir la presencia de formas tradicionales dependientes de la tradición primitiva. Primero en la región polar o septentrional y aquí radicaría el origen hiperbóreo de la tradición para nuestro

Manvantara. Más tarde, siguiendo el orden de descenso de los períodos internos de este ciclo cósmico, hacia el Oeste encontramos noticias de una tradición menos pura, la de la Atlántida. Los restos tradicionales célticos de los que se pueden rastrear indicios entre los druidas, son el resultado de una fusión de formas atlantídicas e hiperbóreas. Aquí estarían también las fuentes tradicionales egipcias y hebreas[100].

Precisamente con este estrato temporoespacial de la naturaleza traslaticia de la tradición, se vincula el significado completo de la *orientación* que implica un carácter cósmico universal, o sea que se trata de una línea de entrega regular con campos de concentración en centros iniciáticos determinados y desde estos puntos de fuerte condensación sacra, las épocas, las sociedades humanas y la misma geografía adquieren una configuración ordenadora que es sustentada espiritualmente. El espacio y el tiempo, condiciones del universo sensible, revelan de este modo una cualidad que los torna vehículos de lo sagrado y que el hombre debidamente orientado comprende. Los símbolos revelan de este modo niveles de comunicación inusitados y el signo de la cruz, por ejemplo, una opulencia de significaciones que exceden en mucho a las exégesis estrictamente religiosas que el cristianismo descubre en él por medio de la reflexión crítico-teológica[101].

Se ha sostenido hasta el momento que la metafísica es la forma más levantada de la tradición. Veamos seguidamente cuál es la exacta denotación de esta palabra en el pensamiento guenoniano.

2. La doctrina metafísica

La metafísica difiere de la religión por ser un conocimiento espiritual o intelectual puro, luego ofrece dos aspectos: a) el objeto que se conoce y b) la enseñanza que imparte la experiencia

de ese objeto. Es decir que la definición nominal que Guénon proporciona de la metafísica como "más allá de la física", la interpreta como el saber especial que está más allá del saber de la física que estudia a la totalidad natural, pero también como el objeto de conocimiento de la doctrina metafísica descripta, el que de por sí o por su modo propio de existir excede a *lo físico* y por eso, precisamente, es indefinible. Efectivamente los nombres que tratan de caracterizar a ese sujeto de definición pertenecen todos, como estructuras verbales y lógicas, al ámbito del devenir y difícilmente la razón y lo que está sometido al cambio podrán definir, o sea, delimitar y catalogar conceptualmente, a lo que es inmutable y está por encima de las nociones generales. El término 'metafísica' sugerirá o designará sólo indirectamente a su objeto de captación espiritual y este objeto, en una primera tentativa de aproximación expositiva que más tarde extenderemos, es la esfera de los principios universales, es decir, de las realidades primordialmente constitutivas del universo, que son eternas, y de lo que está más allá de este universo espiritual, que ni siquiera es eterno[102]. En la medida en que la dicha esfera trascendente es única e indivisible, lo que sufre transformaciones necesarias serán sus expresiones o productos. Se trata, por consiguiente, siempre de la misma inmutable realidad, la que será de igual modo conocida con distinta perspicacia por diferentes hombres, puesto que en este conocimiento las estructuras mudables ejercen su propia influencia. Razonablemente esta opacidad no pertenece al objeto que se conoce, sino al acto de conocimiento y a su trasmisión. El objeto metafísico, sin embargo, por cuanto vamos explicando, sobrepuja a las distinciones, divisiones y particularidades naturales y sólo puede ser aprehendido por la inteligencia pura o no formal, el espíritu, en un acto cognoscitivo que es intuitivo, o sea, un conocimiento directo e inmediato, que transforma al polo cognoscente en el conocido, o mejor, que delata la naturaleza idéntica que subyace al objeto aprehendido y a

la facultad espiritual o intelectual que ejerce el acto de aprehensión. Además, este conocimiento es por su propia esencia *infalible*, no falla, puesto que atesora en su interioridad misma la prueba de su verdad, gracias a la inmediatez de la experiencia o actividad cognoscitiva a la que nos referimos[103]. Huelga detenerse en afirmar que el origen de este conocimiento es suprarracional, e incluso suprapsíquico[104], y que si en él existieran deficiencias, corresponderían a la formulación del pensamiento, no a su fuente intuitiva. Bien, las enseñanzas fundamentadas en esta intuición metafísica, fielmente conservadas en las doctrinas tradicionales propiamente dichas, cae de suyo, poca estimación pueden mostrar por ideas y concepciones que la mentalidad modernista occidental ha puesto en boga, como las teorías progresista, evolutiva, relativista, racionalista, individualista, cientificista, empirista, etc., que son de propia evidencia antimetafísicas[105].

El saber metafísico amoldándose dócilmente a la intuición de la realidad, empero, trasmite desde tiempos inmemoriales un esquema doctrinal metafísico estricto, ontológico y óntico, cuyos testimonios están dispersos por todas las tradiciones y que debe tenerse en cuenta. Su fundamento último es el carácter *sui generis* de lo Infinito o Absoluto, como lo más profundo de la realidad, lo que permite a Guénon reflexionar sabiamente, muy bien orientado en esta tarea por su comprensión del pensamiento de Shánkara.

1°. La realidad en sí, estrictamente considerada es única y sin segundo, o sea, sin nada otro que la limite o refleje y de esta manera inconfundible con los modos de ser que la envuelven y que son los que habitualmente se experimentan en la existencia natural y del espíritu. De esta manera la realidad sin atenuaciones es Posibilidad Universal y nada otro. Pero Posibilidad Universal actual, luego raíz permanente o principio inmanifestable de toda otra realidad; realidades, si hemos de ser rigurosos, a medias, o mejor, enfrentadas de cara a la realidad, nada, no-realidades, apa-

riencias. La realidad, por supuesto, es el solo sostén inmediato de los principios universales, cuya manifestación, según lo anticipamos, es el universo de nuestra experiencia diaria, superficial y profunda[106]. Se explica, de acuerdo con esta convicción ajustadamente metafísica, que Guénon utilice para lo Absoluto o Unidad así entendido, la expresión técnica de No-Ser, puesto que bien examinado, está allende el Ser y éste es como su máscara, irradiación o primera reflexión[107]. El filósofo francés extrayendo materiales para sus elucubraciones del Vedanta advaita puede afirmar que el No-Ser es no dual, puesto que está más allá de toda dualidad, por apretada que sea, y que, concretamente excede a aquélla que es primigenia o primordial, la de la forma (*eidos*) y sustancia (*ousía*), constitutivos esenciales que ya están presentes, como componentes necesarios, en el ámbito del Ser u orden de los principios cósmicos que siempre existen[108]. La realidad en sí misma, oculta, no derivada, y sin ninguna posibilidad en absoluto de generación o manifestación, puesto que la produce, preside con su indiferenciación pura y sin pliegues ontológicos, cualquier tipo de distinción, la que determinándola negaría una naturaleza que es plenamente libre y serena. La realidad sin aditamentos, oropeles que la empobrecen, recibe diversos nombres en las diferentes tradiciones esotéricas que van acompañados de las exégesis correspondientes: Brahman sin cualidades, en la perspectiva metafísica hindú y ostentando su interpretación más completa en los comentarios de Shánkara al triple canon del Vedanta[109]; el Tao, en la tradición china más recóndita; *Allahu Ahad* (el Principio único) en el esoterismo islámico; el Uno en Plotino; la divinidad que está por encima de Dios en los escritos del Maestro Eckhart; el Abismo que reina por sobre el Silencio, entre los gnósticos alejandrinos, etc., etc.[110]

Es notorio que en la región de la plenitud indiferenciada se esfuman los símbolos y las palabras sugeridoras, igual que las definiciones desaparecen ante la perfección de la idea. Todo soporte

material y toda intuición espiritual revelan súbitamente su indigencia ante la inesperada aparición del anonadamiento, por eso las denominaciones positivas, las negativas y las analogías simbólicas que se emplean para caracterizar esta experiencia, poseen sólo un carácter vicario, de apoyo alusivo e indicador, para que el que las escuche y use, pueda ascender hacia un tipo de identidad que en sí misma es inefable, o sea, de naturaleza imposible de expresar y describir[111].

2°. Las esencias no finitas, las formas universales o también el Dios personal, y creador provisto de atributos perfectos, según la imagen religiosa, de quienes depende el mundo y que lo sustentan, constituyen el principio no manifestado de la totalidad del ser cósmico. Nos estamos refiriendo en la ocasión a la región intuible de los *archai*, de los fundamentos eternos y paradigmáticos, posibilidad permanente, invisible e indivisa de todo el cosmos u orden manifestado. Este es el nivel del Ser propiamente dicho, el reino en el que viven su existencia perfecta las raíces ontológicas o cosmológicas, de las que el mundo es espejo, puesto que cuanto es visiblemente, su destino y la ley invisible del orden de la manifestación, aquí conservan su potencia principal[112].

La filosofía aristotélica al definir la metafísica como el saber de los primeros principios que dan cuenta del ente en cuanto ente, no sobrepasó este horizonte ontológico o cosmológico, y la teología cristiana cuando analiza racionalmente su fe en Dios especulando sobre la naturaleza divina y sus predicados personales, tampoco va más allá de este nivel de realidad. Analógicamente, si se tiene en cuenta la tradición hindú, nos hallaríamos en el plano del Señor del mundo, Ishvá o Ishvara, el Brahman calificado por los atributos infinitos de la omnipotencia, omnisciencia, belleza sin par, etc., o la posibilidad siempre igual de ser del cosmos mudable[113]. Del mismo modo esta realidad ontológica equivale al mundo de las ideas de Platón y también a la dualidad trascen-

dental última del Samkhya, caracterizada por el momento de equilibrio de *purusha* y de *prakriti*, el espíritu y la naturaleza[114]. Sin embargo, entre la teología y la metafísica sólo existen correspondencias analógicas y si en el basamento radical del nivel cósmico está el Ser o Dios, los resultados de la energía manifestadora de ambos se interpretan de manera diferente. Ontológicamente se habla de manifestación, de determinación, o sea, de la concreción o limitación temporoespacial y causal de una posibilidad invisible, que siempre está recogida en su fijeza ilimitada, como la superficie esférica pone un freno limitante a la fuerza expansiva e invisible del eje que la genera con su rotación perenne, mientras que religiosamente se hace referencia a la creación, es decir, al surgimiento de una realidad nueva gracias a la intervención voluntaria de Dios mediante el instrumento de su Palabra. En el *fiat lux* predomina el imperativo, como en el mito de *Prajâpati* la difusión intrínsecamente exigida de lo que es perfecto[115]. En el campo de la metafísica hay un manejo de ideas ascéticamente intelectual y lo que aparece espontáneamente es lo fenoménico; en el de la teología creacional, en cambio, predomina la acentuación sobre la imagen artesanal en atención al hombre que libremente quiere hacer algo, concepción, sostiene Guénon, a la que no son ajenos los intereses y sentimientos humanos. Pero dejando a un costado esta distinción entre manifestación y creación ¿Qué es el cosmos, dentro de los límites conceptuales de la tradición metafísica?

3°. La manifestación o naturaleza (*fysis*) en el amplio sentido en que manejaban la palabra los presocráticos[116], está integrada por la reflexión o especificación particularizada de los principios instauradores ideales. Se trata del sector organizado de lo que existe, caracterizado por la individualidad y el cambio en sus diversas acepciones[117]. Es, si se quiere, el universo en su significación más amplia y en permanente devenir. La rueda del sansara, se podría decir de acuerdo con la difundida expresión india, o

tornando a Grecia, el dominio natural, simultáneamente origen interno del cambio y en ininterrumpida transformación exterior. Se entenderá a la luz de esta concepción por qué con certera acribia Guénon cataloga como intrínsecamente *naturalistas* a las teorías filosóficas antiguas y modernas que propugnan a la razón, a la vida, a la experiencia sensible o a la medida humana, en general, como el horizonte de sentido último de la realidad, simplemente, porque su entendimiento accidental de los seres no les permite sobrevolar más arriba de la frontera de la *natura* u orden de la cristalización universal[118]. A la esfera de la manifestación corresponden los estados del ser individuales y colectivos que le son pertinentes, los que son ilimitados a causa de la abarcabilidad universal que es propia del Ser[119]. Los estados más amplios son los correspondientes a la escala de las formas sutiles y corporales. Ambos se circunscriben al orden del universo. Las primeras formas tienen que ver con realidades psíquicas de orden cósmico o individual, las segundas con los cuerpos sensibles[120]. Los análisis con que nuestro pensador ha esclarecido la composición del ser humano en tanto que microcosmos, teniendo en cuenta sus aspectos psíquico y corporal, ayudan a comprender el flanco tradicional de un pensamiento que, hemos de reconocerlo, la línea de interpretación judeocristiana ha condenado al olvido en Occidente[121]. El cosmos, como orden de la manifestación, posee un principio vital, o sutil, la naturaleza que genera, y una organización sensible, la naturaleza generada. Esta se configura desde la *materia secunda* o cuantificada, pasando en su estructuración empírica por los elementos y los cuerpos más simples y más complejos, hasta completarse como el cuerpo del universo u organismo total[122]. Ahora bien, este organismo incluye como a su principio a su propia ley interna (dharma) u orden de desarrollo, que es lo que la tradición india reconoce como el Manu o alma universal que preside, dándole su peculiar disposición, una etapa precisa dentro del desarrollo cíclico total de un kalpa o período

de catorce manvantaras, que sucede después de una gran disolución cósmica a partir del origen del orden de la manifestación que es el Ser, el orden potencial de lo no manifestado, el dominio eterno de Ishvara o la persona divina para el hombre piadoso[123].

En este punto de tangencia concurren, puesto que el cosmos es una totalidad viviente, la teoría de los ciclos cósmicos, el sentido profundo de la cosmología guenoniana y también las diversas etapas que admite en la doctrina de la autorrealización, realización metafísica o liberación del hombre, que corre paralela con la teoría metafísica de los estados y grados múltiples de la realidad y del ser.

El conjunto del material expuesto insinúa, por una parte, que Guénon en pleno siglo XX ha echado los cimientos que pueden permitir la recuperación del verdadero alcance del saber metafísico, puesto que además de haber redescubierto el sentido de la realidad como una unidad jerarquizada de grados de ser de rica diversidad y rematados por la Posibilidad en sí o Nada por exceso ante la que toda imagen se autoelimina, ha comprendido también la relación irrompible y necesaria que reina entre estos niveles jerarquizados, cada uno de los cuales es una copia o reflejo del más elevado, por eso puede remitirse a la materia como sustentáculo y no como realidad *ex qua*[124]. En este momento de su razonamiento sorprendemos a nuestro autor inserto firmemente en el círculo de los representantes del más estricto pensamiento metafísico junto a Platón, Plotino, los doctores gnósticos y el advaitano maestro Shánkara; pero como ellos, por añadidura, admitiendo que la metafísica como el momento más alto de la filosofía, ilumina toda su trayectoria, reconoce que ésta encierra un significado autorrealizador del sujeto que sólo se cumple cuando libera al hombre del estado de precariedad a que lo tiene sometido el constituir una imagen del Ser[125]. No podemos concluir este capítulo sin mostrar de qué modo todo conocimiento humano

adquiere relieve verdadero sólo cuando es promovido a su dimensión metafísica.

3. Alcances de la doctrina metafísica

El enfoque estrictamente metafísico de la realidad no sólo no ha sido superado por las nuevas concepciones como una antigualla perimida y absurda en su relación con los hechos, sino que al mismo tiempo es el único que puede dar una respuesta apropiada a los problemas humanamente más acuciantes de la actualidad.

En primer lugar, si el ámbito del ente o manifestación no está encerrado sobre sí mismo, y tiene su sentido propio por sobre su límite, desde el horizonte del Ser, cuantos instrumentos mentales se ocupen por extender analíticamente el conocimiento del dominio de los seres perderán significación real si intentan artificiosamente romper amarras con su propia luz significativa. El ente, por consiguiente, en tanto que entidad física admitirá el estudio científico con fines prácticos, pero sin que esta tarea desarrolle una voluntad omnímoda de destrucción de aquel objetivo más verdadero que sobrepujando el simple nivel científico, reclama la presencia de su móvil originario: la actividad contemplativa. La posible utilidad del conocimiento científico es la consecuencia de la vocación *y* esfuerzo de búsqueda de la verdad y no al revés. El científico recompone, no domina. De esta manera no se trata del hecho de que la ontología impida o rechace el desarrollo científico, sino de que ella exige elevar la mirada por encima del simple razonamiento y la mera aplicación, porque es su dirección interna. El afán de saber de movimiento horizontal es de esta manera signo de la aspiración al saber trascendental y con criterio semejante sería posible ver crecer la estatura de las ciencias particulares actuales desde un nivel puramente profano y utilitario hasta su límite propio, el de aspirar a ser ciencias tradi-

cionales. Es decir, saberes que se ajusten con sus investigaciones a objetos o sectores parciales del orden de la manifestación, pero respetada esa parcela fenoménica como el reflejo de un orden de principios universales invisibles que lo constituyen[126].

De este modo las matemáticas en su doble dimensión aritmética y geométrica se patentizarán en última instancia por encima de su peculiaridad cuantitativa de cálculo y mensura, como el sello cualitativo de un orden de relaciones, medidas y proporciones armónicas invisibles y virtuales que poseen diverso carácter de aplicación[127].

Las denominadas ciencias fácticas, como la física y química contemporáneas, se integrarán en universos epistemológicos más amplios y densos, como los de la cosmología y alquimia, que tradicionalmente han percibido al cosmos y sus transformaciones como el reflejo de un orden metafísico que se ofrece a través de un cuerpo y fisiología cósmicos y seguirán prestando una valiosa colaboración auxiliar a otros saberes[128]. El orbe, además, no presentará una conformación espacial indiferente o convencional, sino según los criterios tradicionales de una geografía sagrada[129].

Las ciencias que tienen al hombre como su objeto de examen, como la medicina, o las admitidas como ciencias del hombre, porque se considera que tematizan los resultados de su actividad consciente: historia, sociología, psicología, ciencias políticas, economía, etc., se integrarán no sólo en una cosmobiología universal unitaria, incluidas, por lo tanto, las correspondencias astrológicas, sino también en el cuadro del sentido último del universo y del hombre en él. Con ello los enfoques interdisciplinarios adelantarán su perfil mostrando los rasgos que le son intrínsecos, es decir, reconociendo cada ciencia la presencia en su terreno parcial de saberes que les son ajenos, pero admitiendo con su reconocimiento la aspiración integradora del saber humano y

la necesidad de tener que ser completadas con una necesaria visión filosófica[130].

La medicina puede tener una tendencia pragmática básica y muy generalizada a curar al enfermo, pero fracasará en su cometido subsidiario si por observar una estricta orientación somática confinada a cuidar al cuerpo, aniquila al hombre[131].

La historia no podrá ser mera disciplina histórica que ambiciona recuperar hechos del pasado en relación con el hombre, movida por la historicidad íntima del ser humano o justipreciando los hechos como signos de un diálogo que orienta el destino trascendente del hombre, bien sea en su nivel existencial o teológico; será preferiblemente el entramado armónico universal que refleja en indefinida espiral cósmica la espontánea irradiación de lo Absoluto inextricablemente combinada con la libertad humana, cuya actividad orientada por fines genera méritos y deméritos. La historia sólo puede concebirse correctamente y en su ultimidad como metafísica de la historia. El lector podrá orientarse debidamente con la lectura del capítulo III.

Sucede algo similar con las ciencias que analizan la disposición de las comunidades humanas y su destino. Las sociedades se insertan en cuerpos tradicionales más amplios, las civilizaciones, y éstas, como hemos visto, deben sus principios organizadores legítimos a la tradición primordial, la que se desarrolla históricamente en correspondencia con el proceso cósmico; luego las organizaciones sociopolíticas son la actualización de una ley o disposición dhármica que a través de ellas se desenvuelve en uno de sus aspectos. El respeto por los principios trascendentes, la estructuración jerarquizada de las funciones intelectuales, políticas, productoras y de intercambio y la adhesión firme a la propia disposición personal, son criterios básicos de un orden tradicionalmente establecido. Nuestras modernas sociología, politicología y economía, e incluso la filosofía política comprendida en sus formas coetáneas más profundas, a las que inspira el ideal comu-

nitario del bien común político y trascendente, deben insertarse en la concepción tradicional de una metafísica de la civilización que sobrepuje e integre las políticas nacionales, para recuperar un sentido político que es primariamente de raíz cultural. Guénon veía ratificada su intuición en la desnaturalización de la civilización y de su orden interno, lo que significó para Occidente la desmembración de la cristiandad con la correspondiente atomización de la idea del Sacro Imperio en la concepción moderna de las nacionalidades y observaba también con elevada dosis de pesimismo, la desintegración interna de que daba síntomas el Islam pocos años después de su llegada a El Cairo[132]. El capítulo IV del presente volumen intentará facilitar al lector una respuesta más amplia acerca de estos interrogantes de metafísica sociopolítica.

Tampoco es posible en el marco de una doctrina metafísica coherente considerar al hombre como una entidad subsistente, creada desde la nada para la eternidad. Si el hombre como espíritu viviente (*jivâtman*) no es un simple organismo semoviente, tampoco se identifica con su alma, principio de vida e individualidad, *y* ni siquiera es indiscernible de la potencia perfecta de ser un hombre (hombre terrestre, verdadero o primordial, y universal)[133]: el hombre es en su mismidad insustituible la negación de toda diferenciación, luego lo Absoluto mismo, Unidad, Identidad Suprema[134]. Encaramados en la cima de una metafísica del hombre, que excede a toda antropología de sesgo arraigadamente teológico, puesto que descansa sobre la verdad religiosa de la intuición de la persona humana, la antropología se desvanece en metafísica y la triple teoría de la liberación (*moksha*) del advaita Vedanta, a la que Guénon ha dedicado páginas que le son predilectas, explica debidamente esta actitud. En el capítulo VI se podrán confirmar estas ideas del pensador francés con mayor extensión y sobre el fondo de un superior desarrollo de su interpretación de la filosofía hindú.

Finalmente, por sobre todas las anteriores aplicaciones filosóficas de la metafísica campea una condición que las adelanta y posibilita con todo el vigor de las realidades experimentadas al entender que no nos estamos moviendo en un universo de abstracciones o de las simples inquietudes de un hombre problemático. La liberación y el saber integral no se logran por el simple ejercicio de la reflexión, sino viviendo las ideas, asimilándolas vitalmente, o dicho de otro modo, incorporándose en una rama iniciática verdadera o regular.

Este punto cuyo desarrollo teórico ocupa el capítulo V de esta obra, exige para el lector algunas explicaciones complementarias, aunque sean mínimas.

La religión cristiana, la más conocida por los hombres de Occidente, se ofrece a la naturaleza humana como un camino seguro de salvación. La garantía sólida de tal promesa reside en la fe, confianza o convicción de entrega espiritual al Hijo de Dios, Jesucristo. Como medio de salvación humana la religión cristiana posee el crédito de ser un instrumento soteriológico completo, es decir que basándose en la fe que es supraconsciente, posee todos los elementos necesarios para que el hombre alcance en su seno el equilibrio anímico. Lo que salva realmente no es la teología sagrada, el cumplimiento litúrgico, ni la observancia ético-jurídica, sino la unidad de esos factores vividos eclesiásticamente: una existencia sacramental integral que santifica al hombre, por imitación de Aquél que ha hecho la voluntad del Padre hasta ser uno con Él. De esta manera y sólo así la doctrina del teólogo, el sentimiento ritual del contemplativo y la voluntad firme de servir a Dios del apóstol, adquieren valor positivo, real, en el seno de la comunidad eclesiástica. Guénon admitía este desarrollo espiritual en todas sus partes y aconsejaba la observancia plena, de lo contrario difícilmente se podría ser hombre religioso[135].

Pero el tradicionalista francés distingue y subordina la fe a la intuición espiritual y, más aún, la salvación a la liberación. Interpreta a la primera como un estado personal provisorio necesitado de la solidaridad espiritual para trascenderse; la segunda, sin embargo, es el logro de la Identidad Suprema[136]. Pero si analógicamente el catolicismo representaría una garantía exotérica, pero segura, para la realización del hombre, porque se trata de una vía tradicional en su nivel y completa en sus condiciones, con mayores pretensiones lo habrá de ser una organización de carácter esotérico.

Guénon no ignora que las instituciones iniciáticas existen en Oriente, que ellas son las depositarías del legado tradicional sin ganga y así medios idóneos para la transfiguración espiritual que conduce a la liberación final. Más todavía, sostiene que el esoterismo es la forma normal de la tradición hindú y que los miembros de su sociedad reciben los diferentes ritos correspondientes a las etapas escalonadas de la iniciación de acuerdo con técnicas de ordenación social y ascensos en formas de vida bien clasificadas que conducen al brahmán hasta la condición final de sannyasin o retirado del mundo[137]. Existe la iniciación taoísta y también la islámica[138]. Y en Occidente, por su parte, descubre pruebas de la existencia de grupos esotéricos en la Edad Media, sostenes ocultos de un cristianismo vigoroso. Más modernamente rastrea esos residuos estereotipados en la masonería[139].

Los medios ocultistas han sostenido siempre la importancia capital que reviste la pertenencia a una escuela de vida iniciática, aunque también han suplido la ausencia de una cadena iniciática comprobable con la impostura de las pruebas.

La iniciación es una necesidad de la que no se puede prescindir en el campo metafísico, porque es el único medio que puede certificar la elevación espiritual del hombre, que es de carácter integral y no una mera actividad reflexiva sobre escrituras sagradas.

Cuando en Occidente se ha avanzado en la metafísica pura, la filosofía ha sido practicada simultáneamente como una forma de vida filosófica. El medio filosófico ha dado movimiento y color a la meditación y no al contrario[140]. Se sabe de la vida órfica y pitagórica. Platón a imitación de esta última también crea la Academia en la que el culto y la convivencia en comunidad es tan importante como el estudio[141]. Entre los gnósticos, en los comienzos cristianos, la enseñanza de la doctrina va acompañada de una práctica sacramental intensa y la existencia entre iniciados tiene sus normas y exigencias internas peculiares[142]. Llama la atención que un hombre de la genialidad metafísica de Plotino, haya insistido en la divisa de la "fuga del Solo hacia el Solo", haya puesto de relieve la exigencia de la existencia virtuosa, la concentración y la intuición noética, como sus etapas previas, pero no haya opuesto ninguna resistencia para que su escuela se transforme en mera escuela de filosofía. Es posible que haya heredado algunas deficiencias de la escuela de Amonio Saccas y que las haya suplido en lo personal con su fuerte espiritualidad y facilidad para el éxtasis[143]. Sorprende la frase con que el filósofo neoplatónico respondió a la invitación de su asistente de cursos Amelio Gentiliano: "Conviene que los dioses vengan a mí y no que yo vaya a los dioses"[144]. Formulación equivalente en labios de un hombre menos sabio y virtuoso, tendría un inocultable tenor de orgullo, dicha por Plotino habla a las claras de su elevadísima perfección. Pero Porfirio, discípulo muy considerado, carece de las prendas espirituales del maestro. Resulta fácil convocar a la Unidad sin dualidad, pero la oferta de un austero método intelectual, sin otros apoyos y garantías es poco para un hombre común. Ante la falta de respuestas prácticas el hombre nacido en Tiro que conoce los *Oráculos Caldeos* echa mano de ellos. Comprende la profundidad iniciática que ellos encierran y escribe de este modo sobre la filosofía que entrañan estas sentencias que se formulan en verso, así como también descubre el alto valor de

las ceremonias en las que esas frases sagradas se pronuncian[145]. Jámblico, por su parte, y también Proclo reconocerán que el aspecto ritual que faltaba a las sublimes enseñanzas de Plotino eran trasmitidas por las tradiciones que los caldeos aportaban[146]. En el último tercio del siglo III d. de Cristo, la iniciación metafísica con sus requisitos de símbolos, comentarios doctrinales y ritos pertinentes que implicaban un objetivo teúrgico, o sea, una práctica divinizadora[147], todavía se encuentra vigorosa y es posible admitir que antes de desaparecer más de un adherente gnóstico se asimiló a estas agrupaciones esotéricas de los llamados caldeos[148].

Pues bien, en pleno siglo XX, Guénon después de largos tiempos de estiaje metafísico, viene a hacer presente que saber metafísico verdadero sin iniciación es una vana esperanza y coloca frente a muchos intelectos extraviados de Occidente el imperativo necesario de la iniciación para llegar al logro de la realización metafísica. La sensibilidad o disposición para lo metafísico, carácter propio del esoterista o esoterismo virtual, es una desnuda posibilidad. El esoterista es un sujeto amputado, que ansia volar, pero carece de alas, que comprende las informaciones tradicionales que le llegan, pero que no alcanza todavía a actualizar mediante los ritos y la existencia iniciática calificada, una posibilidad espiritual inmóvil que sólo las influencias espirituales que se trasmiten por medio de una organización esotérica regular o centro iniciático, con sus maestros y discípulos, le pueden conferir. Debilidad y poder oculto de la sabiduría metafísica que puede presentar la falsa apariencia de estar a completa disposición en los libros, al arbitrio de las capacidades individuales, descansando, en cambio, mucho más allá; porque, en última instancia, es la garantía de la existencia misma de la tradición que rueda por la historia, yendo, sin interrupción, de una a otra alma provista de cualidades trasmisoras. Porque los símbolos apelan por doquier: en la tierra, en los cielos, en el interior del hombre y fuera de él,

en el lenguaje sagrado y en el silencio; para el hombre exterior puede tratarse de un universo vacío de significación, pero al interior la imagen de lo trascendente no lo llama exclusivamente para que perciba lo oculto tras lo manifiesto, sino que al mismo tiempo lo convoca a una tarea mucho más importante, a trascenderse personalmente trocando lo visible por lo recóndito. Esta transformación total, en cuyo ápice encontrará la liberación o entera libertad, el más insondable objetivo humano, sólo la vía iniciática puede ofrecerla al hombre que se experimenta con temple metafísico.



René Guénon en El Cairo, Egipto. (*N. del E.D.*)

Capítulo III

LA METAFÍSICA DE LA HISTORIA

Carlos A. Velloso

1. La historia como objeto de conocimiento metafísico

La idea de la metafísica ha tenido variados enfoques en la historia del pensamiento. Los mismos pueden agruparse en estos grandes lineamientos: la ontología existencial, próxima a nuestros días, que pone de relieve la patencia de la existencia humana, en un intento por develar el Ser como acto. Esta corriente se presenta como una reacción ante el objetivismo de la ontología trascendental que, a partir de una metodología fuertemente impregnada por una conciencia lógico-matemática, aborda los objetos metafísicos como entidades conceptuales, ideales, sin adjudicarles valoración alguna, como no sea la de la aspiración a la máxima universalidad posible.

Dichas perspectivas se apartan de la metafísica clásica, que comprende los entes como realidades jerarquizadas, en ser y valor, con referencia al Ser que las constituye, y de quien todas participan.

El significado del término metafísica tiene, en René Guénon, connotaciones cuya comprensión resulta imprescindible al abordar cualquier aspecto de su obra. Si para éste, la verdad es una y

sola, y trascendente a todo lo manifestado, su realidad está más allá de la naturaleza y, por ende, de toda ontología. Y será así siempre que al abordar el conocimiento de ese orden, lo hagamos en la perspectiva tradicional, que no se detiene en el "principio manifestado", sino que se remite a la idea del "No-Ser", del que nada se puede predicar, salvo, y esto en forma indirecta, que sería el centro de toda posibilidad.

Es necesario aclarar que el "No-Ser" no es identificado por Guénon con la "nada", su realidad resulta inefable desde que no puede ser comprensible desde el plano de lo manifestado, no obstante que la intuición intelectual pueda llegar a concebir el verdadero "objeto metafísico", sin intervención de las categorías lógicas, sólo idóneas para aprehender los objetos naturales.

Ya Aristóteles concibe la metafísica como la ciencia del ser en cuanto ser; pero con ello define la ontología y, en todo caso, el conocimiento del más universal de los entes; pero éste es ya una determinación. La metafísica acude a lo que está más allá de toda manifestación, pero que constituye su Principio.

La acepción tradicional nos dice que el acceso al plano metafísico requiere sobrepasar el ser, desde que aún el más universal de los principios se presenta como manifestado, y por lo tanto, determinado. De allí que lo no determinado, el No-Ser, pueda ser intuido como posibilidad total o potencia infinita[149].

Así es posible entender que la multiplicidad manifestada mantiene su realidad ontológica por participación con el principio unitario, y que resulta ser, en cada plano, la representación simbólica del principio que la sustenta; y esto entendido en un orden jerárquico que va de un polo esencial, cuyo atributo es la cualidad pura, al polo sustancial, la máxima expresión de la multiplicidad caracterizado por la cantidad pura.

Es por esto que la historia "profana" debe ser entendida como símbolo de una realidad superior, y que el evento histórico cobra

significación sólo así percibido, no teniéndolo por sí mismo, desde que no escapa a la esfera de lo temporal y contingente. Los hechos de cualquier naturaleza, entre ellos los específicamente históricos, adquieren realidad en tanto que constituyen símbolos vivos de los planos superiores del ser, y su más o menos oculta o manifiesta armonía debe verse como el símbolo de la riqueza de la unidad del principio, anterior a la multiplicidad manifiesta[150].

Con estos elementos podemos ya bosquejar la visión guenoniana de la historia, en la que se encuentra implicada una antropología en correspondencia: la labor historiográfica, apoyada en los métodos científicos adecuados y las múltiples ciencias auxiliares, ciencias definidas como “profanas”, es el ámbito del mundo del hombre “hílico”, atado a la engañosa naturaleza material; la filosofía de la historia, y los esfuerzos por desentrañar un sentido de orden universal por encima de las meras apariencias de los hechos, pertenecen al mundo del hombre “psíquico”, en el que se perciben las apariencias materiales como alejadas de la realidad y se conciben síntesis de orden anímico; y por último, la metafísica de la Historia, percibida a través de la intuición intelectual por medio de la cual se arriba a la identidad del Ser, permanente y una a través de la complejidad de las múltiples apariencias.

A partir del principio Uno, la primera dualidad cósmica se manifiesta en los principios que la doctrina hindú llama *purusha* y *prakriti*, que podrían denominarse (con cierta aproximación), en nuestra nomenclatura, “esencia” y “sustancia”. Ambas constituyen los dos polos de la manifestación cósmica, pero también, por analogía, pueden válidamente emplearse para denominar la correspondencia a los mismos de un ente en cualquier grado de existencia[151].

Hemos llamado “Ser-Uno” o “Unidad de Principio” al tránsito del No-Ser al Ser o de lo no-manifestado en tanto que manifestable, que como “polo esencial”, contiene todas las determi-

naciones cualitativas de las posibilidades. Podemos considerar que el progresivo alejamiento del mismo convierte las existencias en menos cualitativas y más cuantitativas, dado que se aproximan progresivamente al polo sustancial, representado por la cantidad pura, donde no habría más distinción que la numérica. En la medida en que el conocimiento se deja encandilar por lo cuantitativo, cae en dos principales errores: la concepción de la dualidad como realidad y el relativismo múltiple de todos los fenómenos, consecuencia inevitable de la evidencia de las manifestaciones si se niega la realidad de la unidad de principio, de que hablamos antes. Esa dualidad es entonces vista como única y pesimista realidad, desde que fenomeniza una decadencia progresiva que no puede dejar de percibirse a pesar de las interpretaciones "evolucionistas" y "progresistas" de la historia. Ello ocurre por la ignorancia de que todo estadio de disolución marcha hacia el principio inmediato de otro gran ciclo y su "edad de oro".

El segundo error es consecuencia del primero y consiste en la tendencia a reducir todo el conocer al ámbito cuantitativo y así, convertir lo numérico en criterio final de la realidad humana, lo que tiene como consecuencia eliminar las consideraciones de orden cualitativo, llegándose por este camino, por ejemplo, a dar preeminencia a las estadísticas en la interpretación histórica.

Habría que remontarse entonces al aparecer de la primera dualidad cósmica: la de "esencia" y "sustancia", o lo que a continuación de los griegos los escolásticos llamaron "forma" y "materia", y que se corresponden con el "acto" y la "potencia" aristotélicos. Se puede examinar entonces qué relaciones se pueden establecer entre ésta inicial dualidad, que, por otra parte, es paralela también con la "cualidad" y la "cantidad".

A primera vista pueden aparecer como elementos contrarios, —error que se ha insinuado ya al hablar de "dualidad"— pero es dable observar que elementos contrarios se eliminarían unos a otros, respectivamente, cosa que históricamente podemos esta-

blecer que no ocurre, y que "cualidad" y "cantidad" conviven en cosas, individuos y pueblos. La oposición entonces, tendrá que ser relativa, en toda la amplitud del término. Y no puede ser absoluta pues la irreductibilidad sólo puede ser predicada del Principio Uno, ya que en éste no hay oposición posible. Cabría la posibilidad de que fueran complementarios, pero entonces la cualidad y la cantidad estarían en el mismo plano jerárquico, a fin de hacer posible el equilibrio. Para Guénon, en cambio, la relación consiste en la subordinación complementaria de la cantidad a la cualidad, lo que equivaldría a decir de la sustancia a la esencia. Desde luego, ambos elementos no pueden encontrarse en estado puro en la manifestación, sino que hay como una mezcla de ambos, en relación de subordinación[152].

Para Guénon, la intuición intelectual es el instrumento apto para el conocimiento suprarracional, y, dentro de la más rigurosa lógica, si la verdad es una, y pertenece al mundo metafísico, sólo puede acceder a ella la función análoga: el elemento suprarracional o espiritual.

Los conocimientos de orden psíquico inferior o superior, constituyen los elementos cognoscentes correspondientes a otros estados del ser, que pertenecen, en términos generales, a los varios grados del hombre "hílico" y "pneumático". Agreguemos que el conocimiento espiritual, es posible sólo luego de haber superado los elementos psíquicos individuales y que, por lo tanto, se debe entender toda verdadera espiritualidad como despojada de la individualidad, la que no es más que una manifestación transitoria y contingente, pero necesaria; sin embargo, para acudir a la mismidad del principio trascendente y permanente.

Se trataría entonces de una concepción antropológica que, partiendo de los estados meramente cuantitativos del ser, se remontara a la máxima posibilidad cualitativa, utilizando como soporte temporal los diversos estados intermedios. Esta posibili-

dad de elevación se presenta como condicionada a la decadencia de cada ciclo histórico, en la forma que veremos más adelante.

Es necesario puntualizar que se puede hablar de conocimiento de lo universal, que es el metafísico, y conocimiento de lo individual, que constituye la ciencia de lo particular. Uno y otro no se excluyen ni se oponen, dado que se refieren a distintos objetos[153], puesto que el dominio de la lógica es el ámbito de la razón, y ésta interviene en el dominio de lo supraindividual y lo suprarracional de manera accidental y sólo como apoyatura, en vista de que nunca lo inferior puede dar cuenta de lo superior[154]. Por eso se afirma que el carácter esencial de la metafísica es el conocimiento intuitivo, es decir inmediato, distinto por eso al conocimiento discursivo y mediato del orden racional[155].

Con respecto a las concepciones metafísicas se debe tener en cuenta que éstas nunca pueden ser expresadas acabadamente, pues su naturaleza de universalidad no puede ser encerrada en las fórmulas del lenguaje, ya que éste, analítico por naturaleza, no puede formular lo que es sintético.

Se trata entonces de un conocimiento suprarracional, no irracional, pues la metafísica no es contraria a la razón, sino que está por encima de la razón.

En este acto de conocer, el sujeto y el objeto de conocimiento resultan esencialmente unificados; y he aquí uno de los elementos de fundamental comprensión.

En dicho orden de ideas debe recordarse que Aristóteles ha dicho en su *De Anima* que "el alma es todo aquello que ella conoce". El órgano de conocimiento es, entonces, la intuición intelectual, los "inteligibles superiores" platónicos o el "intelecto agente", del mismo Aristóteles[156].

El instrumento adecuado para acceder al conocimiento metafísico es el símbolo. Constituye el soporte de la meditación,

brindando una visión sintética (no analítica) como el lenguaje, y analógica, en virtud de la ley de correspondencia.

La función simbólica puede ejemplificarse de la siguiente manera: la Unidad como primer principio manifestado, puede ser percibida como tal desde el plano de lo múltiple y, aún así, lo múltiple intuye la unidad desde el símbolo ternario[157], desde que nuestro intelecto percibe el Ser-Unidad a través de la polarización o diferenciación que él mismo crea. El símbolo ternario, unidad de tres, Tri-Unidad, es la unidad misma expresada en los polos en que se produce necesariamente toda manifestación. A este respecto es necesario notar que el ternario está constituido por la unidad y los dos elementos complementarios en la que se vierte como manifestada. Pero, desde el No Ser, la Unidad se confunde con éste, desde que es emanación del mismo.

La doctrina de la no dualidad, en la India (*Advaita vada*), no se trata de ninguna manera de un reduccionismo monista a uno de los elementos, sino el remitirse al principio único de toda multiplicidad, que los supera[158].

2. Doctrina cronológica del espacio, el tiempo y la materia

En oposición a la opinión vulgar que entiende la eternidad como un tiempo sin fin, todas las tradiciones están de acuerdo en concebir la eternidad como atemporalidad, no tiempo; lo que implica no cambio, no devenir. Es el "nunc-stans" de la escolástica.

Ha dicho Guénon que "aquel que no puede salir del punto de vista de la sucesión temporal es incapaz de la menor concepción del orden metafísico"[159].

El tiempo, que es pasado y futuro, es absolutamente continuo; esta continuidad constituye la duración. Aristóteles concibió el tiempo como "la numeración del movimiento"[160].

Según sus propios cánones vemos que las "divisiones" del tiempo son sólo convenciones del orden lógico.[161]

La eternidad se refleja o se expresa en el instante atemporal, sin duración. Este sentido de la eternidad, habría sido perdido por el hombre a raíz de la "caída", por lo que se encuentra encerrado en el "círculo mágico" del devenir. De allí la nostalgia del "estado primordial" que es la condición previa para el logro de los estados "supra humanos"[162].

La comprensión metafísica del instante permite abrir una verdadera ventana a la eternidad desde el tiempo, que se ofrece como un "eterno presente" en la densidad del instante atemporal o en un conjunto circular que se esfuma como tiempo.

No obstante, ha de comprenderse la eternidad como absoluta y total independencia del tiempo y de toda duración. Esta visión permite superar toda dificultad con respecto a la providencia y a la omnisciencia divinas, ya que éstas se refieren a una totalidad simultánea y no al mundo concebido desde un punto de vista contingente temporal[163].

Sería válido comparar, entonces, la eternidad y el tiempo con el punto central y la circunferencia referida al mismo. Desde el punto central la visión abarca todos los puntos de la circunferencia y todos los rayos que unen el punto central y la periferia. Los movimientos que se producen en la circunferencia representan la determinación en el encadenamiento de los eventos, y los rayos representan la libre voluntad en su movimiento centrípeto y centrífugo con respecto al centro. Se comprende entonces por qué es falso concebir un conflicto entre libertad y determinación, ya que son movimientos separados y de distinto sentido.

Vemos entonces que la eternidad es la quietud del Ser; el tiempo incesante cambio, devenir que elude la instalación óntica.

El tiempo sería inconcebible sin la referencia al instante eterno; de la misma manera que lo sería el espacio sin el punto no dimensional.

Pero el tiempo supera ontológicamente al espacio, lo que se evidencia por su independencia de la cantidad y de la medida. Ya que el tiempo se expresa en función del espacio, y si la duración se representa por medio de imágenes especiales, el "no tiempo" será simbolizado por el "no espacio": el punto que simboliza el instante. Ese punto, visto como vacío de tiempo y medida, no debe ser confundido con el No-Ser, ya que es precisamente el centro de toda posibilidad, conteniendo virtualmente todo lo temporal y lo espacial. El tiempo tiene características cualitativas más fácilmente perceptibles que las del espacio, aun cuando éste no carece de ellas, como veremos más adelante. En efecto, el evento se encuentra como cristalizado en el tiempo, es irreversible; en cambio, los cuerpos varían de lugar en el espacio.

Por otra parte, los fenómenos corporales se sitúan en tiempo y espacio; en cambio, los mentales sólo pueden ser concebidos como temporales, lo que los sitúa claramente en un orden jerárquico de manifestación. Se ve entonces por qué Guénon sostiene que la verdadera concepción temporal es la de un tiempo "calificado". Y es importante relacionar el tiempo con lo mental, que es soporte de lo espiritual o intelectual, que tiene su enlace con la eternidad en el instante atemporal.

Si volcamos este análisis al conjunto de la historia universal, se puede percibir cómo las diferentes épocas del tiempo se diferencian; por una parte, pierden "cualidad" dado su alejamiento progresivo del polo esencial, pero por otra, se diferencian cualitativamente según lo revela la cualidad de los eventos que en ella se desarrollan, influyendo en el modo en el cual se manifiestan las

características de cada ciclo. De allí surge con todo rigor la presencia de la influencia de la acción humana en la marcha de la historia.

La otra característica de singular importancia que señala Guénon, es la de la "aceleración del tiempo" ya que, las series de eventos comparables entre sí ocurren en períodos cada vez más frecuentes, existiendo como una contracción en la duración, contracción que se acelerará hasta el fin del ciclo[164].

Se dijo que para R. Guénon el espacio no carece de calificación. Esta se expresa y reside esencialmente en las direcciones. Este es el motivo por el que a cada ciclo corresponde una dirección espacial, aunque lo dicho no implique la negación de la cantidad extensa o espacial. Quedaría claro que lo que se propone es que lo cuantitativo en el espacio se encuentra relacionado con la noción de magnitud; y lo cualitativo, a lo direccional.

Así comprendemos también que es el espacio el que está en el universo, como uno de los elementos de la manifestación, de la misma manera que "el tiempo ha comenzado con el mundo, y acabará con éste si así ocurriera", tal como dijera Platón en el Timeo[165].

El mundo y sus atributos témporo-espaciales no son eternos, desde que han tenido un comienzo y tendrán un fin, lo que marca su contingencia, ya que el mundo no es su propio principio, sino que el principio le es trascendente[166].

De esta manera, la manifestación arranca de la Unidad, simbolizada por el punto, centro espacio-temporal desde donde se desarrolla el tiempo por una parte, y el espacio, en las seis direcciones que lo califican: Norte, Sud, Este y Oeste, Zenit y Nadir.

Notemos de paso que dichas seis direcciones, más el centro, forman el "septenario" símbolo de la manifestación universal, expresada en las siete fases o ciclos témporo-espaciales[167].

3. La concepción de la materia

Comenzamos señalando la correspondencia de los conceptos de "esencia" con el de *purusha* hindú y el de "sustancia" con el de *prakriti*.

Por una parte, podemos referirnos en el marco del macrocosmos a una esencia y sustancia universales; y en el ámbito del microcosmos entendemos los mismos conceptos particularizados y relativizados. En los entes individuales, esencia se corresponde con *nâma* y sustancia con *rûpa*. También se puede establecer una relación con "acto" y "potencia". En nuestro mundo, ambos elementos aparecen como "cualidad" y "cantidad". La cualidad, referida a la esencia, puede universalizar su significado; la cantidad, en cambio, permanece vinculada a las condiciones de nuestro mundo. Esencia y sustancia se corresponden, con el número pitagórico la primera, con el número aritmético, la segunda.

El concepto de materia entonces puede ser visto como la sustancia universal indiferenciada, es decir, como potencia pura, Prakriti universal, soporte de toda manifestación. Entonces puede verse que la materia particularizada tiene como primera determinación la "cantidad"; y la modalidad de la cantidad sería la extensión.

De allí que el término sánscrito "matra", que significa "medida", equivale etimológicamente a "materia". Pero lo que aquí se "mide" son las posibilidades de manifestación inherentes al Espíritu, aquello que en la India se denomina *Atman*.

La medida se refiere al ámbito de la cantidad continua; es decir, aquellas cosas que poseen carácter espacial, incluido lo temporal, pues recordamos que el tiempo también se mide por relaciones espaciales.

La materia puede ser tomada equivocadamente como "forma", pero hay que aclarar que la jerarquía de los géneros sólo

puede ser concebida como extendida en forma horizontal y no vertical.

La materia, aquí equiparable a la cantidad, aparece como principio de separatividad dentro del género o de la especie. La cantidad entonces es una determinación que se agrega a la especie, que es cualitativa e independiente de la cantidad, no siéndolo en cambio los individuos.

Pero la especie es la suma de los individuos, de allí que la uniformidad no conduce a la unidad[168].

4. El éter y la analogía cósmica

Hasta aquí hemos realizado una aproximación a los conceptos de tiempo, espacio y materia. Corresponde ahora relacionarlos entre sí.

Comprendemos que lo múltiple de la manifestación se encuentra referido al principio uno, faz atemporal y no extensa anterior a toda diferenciación, ya que todo lo existente posible, lo es sólo como virtualidad.

Como ya vimos la unidad es simbolizada por el punto; de él arrancan las seis fases del tiempo y las seis fases del espacio, períodos cíclicos que deberán ser tomados en clave simbólica; pero de las que puede decirse que son seis fases indefinidas, de duración indeterminada, más una séptima fase que corresponde a la culminación de un ciclo. Pero la visión de la unidad sólo se hace perceptible desde la misma manifestación de que ella misma es centro. De allí que la "emanación de la luz que da su realidad a la extensión, (…) es una expansión que sucede a la concentración"[169]. Precisamente, dice Guénon en su interpretación del simbolismo de la cruz, que el eje horizontal corresponde a "la infinidad de modalidades posibles de un mismo estado de ser

considerado íntegramente; y la superposición vertical a la serie indefinida de los estados del ser total”[170].

Este punto primordial, centro del espacio y del tiempo es el “éter”, de donde todas las tradiciones hacen emanar la palabra divina[171].

De allí la fórmula de que “Dios se hace centro del mundo”, por su Verbo. Si recordamos los cuatro elementos en el pensamiento griego, a saber: fuego, agua, tierra, aire; y las cualidades sensibles que le corresponden: sequedad, calor, frío, humedad, vemos que no parecen considerar el quinto elemento; el éter. Este constituye el punto de equilibrio donde no existen oposiciones, pero desde el cual éstas se producen. Como es evidente que a las cualidades sensibles le corresponden cada uno de los cinco sentidos, vemos que es el sonido, la palabra, el “logos”, el que corresponde al éter. Pero desde que al éter le atribuimos el estado de indiferenciación es precisamente dicho estado el que le permite impregnar todo el mundo corporal, penetrando todos los otros elementos. Pero debemos recalcar que, este centro de manifestación, no lo es solamente del mundo aprehensible por los sentidos, sino también del mundo suprasensible[172].

La conclusión de Guénon es qué el Éter, “la Voz que emana del Pensamiento”, es el Verbo, en tanto que palabra divina; es el Pensamiento primero interior (en el “Sí-Mismo”); luego, Palabra exterior, ordenadora palpable de la existencia universal. La palabra es la manifestación del Pensamiento, su primera proferición: el “Fiat lux” del *Génesis*[173].

Una concepción parcializada ha opuesto frecuentemente las ideas de creación y manifestación. En realidad, ambas sólo se refieren a distintos puntos de vista y niveles de realidad; al punto de vista religioso y a la visión metafísica.

Si la creación es entendida como “creatio ex nihilo”, deberá entenderse que se refiere a una “nada” como exterior al Princi-

pio; dicho de otra manera, para ser "creador", se es suficiente a sí mismo, y no debe recurrir a una especie de "sustancia" situada fuera de sí y teniendo, entonces, una existencia más o menos independiente, lo que sería inconcebible, tal como afirma Guénon[174].

La manifestación presupone ciertas posibilidades capaces de manifestarse, pero, entonces, no puede decirse que provenga de la "nada"; desde que la posibilidad no es "nada".

Si ello ofreciera dificultades a la idea clásica de "creación", dice Guénon que "todas las posibilidades están comprendidas en la posibilidad total, que es una con el Principio mismo".

Si de todas o algunas de las posibilidades proceden los planos de lo manifestado, éstas no pueden entenderse como exteriores al Principio, y ésta entonces sería la correcta idea de "creación de la nada".

El problema sería que, vista la manifestación desde el punto de vista témporo-espacial, en el que se percibe del Principio sólo la faz volcada hacia la manifestación, efectivamente sólo podrá concebirse la creación como surgida de la "nada"; pero desde el punto de vista metafísico, esa "nada" está cargada de posibilidades, desde que es el punto de arranque de todas las virtualidades posibles.

En ambos casos, los dos puntos de vista están de acuerdo en la absoluta dependencia de los seres manifestados con respecto al Principio.

Pero el punto de vista religioso recalca el abismo entre el Creador y la creatura; la metafísica percibe esta dependencia como "participación", que es precisamente el "lazo", que permite el conocimiento y la liberación[175].

El *dharma* es uno de los tantos conceptos tradicionales (en este caso del hinduismo), que escapan a la traducción en los lenguajes no tradicionales. Podría intentarse una aproximación diciendo

que se trata de una legalidad que, en los distintos y múltiples estados del ser correlativos entre sí, establece su conformidad entre los mismos de una misma especie y, lo que es fundamental, entre los distintos órdenes jerárquicos de la realidad manifestada.

Dice Guénon que es la "naturaleza esencial de un ser", comprendiendo el conjunto de sus cualidades y características, y determinando, por las tendencias o las disposiciones que ello implica, la manera de comportamiento de ese ser[176].

La misma idea de armonía, de conformidad con el dharma, puede ser contemplada con respecto a un ser individual, una especie, una sociedad, una institución, un estado de existencia o al orden total del universo.

Estos diversos órdenes guardan entre sí una relación recíproca, influyéndose mutuamente a través de las distintas etapas de la manifestación.

De allí que la tendencia del ciclo actual sea la de reducir al máximo esta realidad a los elementos de la cantidad, o sea, a acudir al polo sustancial de la manifestación cósmica. Tampoco escapa a esta ley la modificación que la civilización produce en la naturaleza, pero a pesar de su patencia es ésta la de menor importancia, dada su subordinación a órdenes superiores de la manifestación.

Podemos comprender ahora que el *dharma*, como verdadera ley cósmica, rige en todos los planos de la realidad a pesar de las apariencias engañosas debidas a la unilateralidad de los puntos de vista. Veremos más adelante de qué manera se relacionan e interinfluencian mutuamente los tres mundos de las tradiciones: cielo, hombre, mundo[177].

Este orden humano a que nos hemos referido, a pesar de mantener su libertad de revertir el proceso de la decadencia general —en la forma que veremos más adelante— no es en conjunto, por lo tanto, independiente del orden cósmico, sino que, por el

contrario, guarda una relación recíproca entre sus elementos, influyéndose mutuamente a través de las distintas etapas. Dicha influencia escapa a la observación común por varias razones; la más simple es el carácter gradual y levemente perceptible de los cambios, pero mucho más significativa resulta la actitud mental de los hombres de ciencia modernos —incluyendo todas las disciplinas— que tienden a persistir en interpretaciones materialistas y positivistas, aún en aquellos fenómenos de la experiencia que están proclamando otra visión de los hechos muy diferente.

Este reduccionismo se hace patente y aumenta su gravedad en la difusión de la llamada "vulgarización" de la ciencia; pero Guénon diría que, dada la relación existente con el cosmos, todo alejamiento de un principio implica su análogo cósmico, contribuyendo a acelerar los eventos de la decadencia.

De allí que la tendencia del ciclo actual sea la de reducir al máximo esta realidad a los elementos de la cantidad, o sea, a precipitarse en el polo sustancial de la manifestación cósmica.

Los textos sagrados de la India formulan una doctrina representativa del tiempo histórico (*Manú*. I. 69 y sig. — *Mahabárata*,III, 12, 826) en la que cada ciclo de la manifestación cósmica —con el hombre como síntesis del mismo—, llamado *Manvantara*, transcurre a través de cuatro edades o *yugas*.

La primera de estas edades, el *Krita Yuga*, se considera la edad perfecta y verdadera, siendo sus características la totalidad, la plenitud y la perfección. El *dharma*, ley cósmica de armonía, llega a ser casi identificado con la existencia humana; la duración de la misma se considera como de 4.000 años con 400 de "aurora" y otros tantos de "crepúsculo". La segunda, el *Treta Yuga*, de 3.000 años con 600 entre aurora y crepúsculo, marca la declinación de la identificación con el *dharma*, unida a la disminución de la vida humana y el aumento de los sufrimientos de la humanidad. Así la tercera edad, el *Dvapara Yuga*, con su duración de

2.000 más 400 años, continúa con el proceso de decadencia de todo orden que culmina en la cuarta y última, el *Kali Yuga*, o "edad sombría", de 1.200 años en total, en la que, según la tradición, desaparece el respeto por el *varna* (sentido profundo de realización persona, a través de la actividad que le es propia), el rango social es conferido por la riqueza, y la propiedad, que a su vez se transforman en sola fuente de virtudes; la lujuria es el único lazo entre los esposos, la sexualidad el único medio de placer, la religión se convierte en un quehacer ritualista que se identifica con la espiritualidad. No es necesario aclarar que, para la tradición hindú, vivimos actualmente en el *Kali Yuga*, en la que la edad del hombre no sobrepasa los cien años y cuyo número clave, el uno, corresponde a la tirada de dados perdedora.

Para Guénon, toda interpretación histórica debe partir de la premisa de que, desde el principio manifestado, de máxima cualidad espiritual, se avanza temporalmente hacia un aumento progresivo de la multiplicidad que mira al polo opuesto y necesario de la cantidad pura y de la materialización.

Naturalmente, debe entenderse esta marcha inevitable y decreciente como un orden general dentro del cual se producen altibajos o detenciones, debidas fundamentalmente a la relación e interinfluencia que existe entre la acción humana y la marcha del cosmos. Estos altibajos que acontecen durante el devenir de la manifestación cósmica no "demoran el cumplimiento de los tiempos, sino que sólo cambian el modo del acontecer y, de alguna manera, preparan los gérmenes del nuevo ciclo y, sobre todo, suavizan las penurias de todo orden que acompañan al final del *Kali Yuga*"[178].

5. La historia

Nos habíamos aproximado a la idea de *dharma* diciendo que podía entenderse como el orden jerárquico de las distintas "maneras de ser" de todos los planos de la manifestación.

"El *karma* es la acción por la cual esta disposición será manifestada exteriormente, supuesto que la acción sea normal, es decir, conforme a la naturaleza de los seres y a su estado"[179].

La acción no conforme con el *dharma* es "adharma"; en cada caso particular esto es posible y diríamos que ocurre con la frecuencia correspondiente al ciclo.

Vemos que la no conformidad se refiere a la acción del ser con el *dharma*, provocando la ruptura de la armonía, la destrucción o la inversión de la jerarquía. Toda forma de *adharma* es evidentemente impotente para alterar el orden universal; pero ello no impide que se produzca en sus parcializaciones, contribuyendo, en uso de la libertad de acción, a la modificación del modo y la frecuencia de diversas formas de manifestación —entre ellas la actividad del hombre en la historia— dentro de la temporalidad cíclica de los yugas[180].

La acción (*karma*) es una manera de ser en relación con la sustancia; y recordemos que la sustancia —raíz de la manifestación—, no se manifiesta en sí misma, sino que en ella se manifiestan las cualidades que, de otro modo, no tendrían cómo hacerlo. Es en la sustancia entonces en donde la cualidad tiene existencia concreta —y no virtual— y es por la sustancia por la que la acción se produce.

Luego, si la cualidad es el aspecto más estable, desde que apunta al polo esencial, y la acción constituye para el ser un modo transitorio y cambiante, parecería que nos encontráramos ante una posición irreconciliable. Ello no es así, desde que tanto sustancia como esencia proceden de un mismo principio anterior a la polaridad aparente.

Pero, en virtud de la influencia entre los distintos planos del ser, vemos de qué manera la no producción de *karman* permite la purificación[181].

La doctrina tradicional enuncia, como ya dijimos, una antropología que reconoce dos aspectos fundamentales del hombre: la individualidad, que incluye el aspecto material y el psíquico, y, la personalidad, que constituye lo supraindividual y espiritual trascendente.

El yo individual humano pone en evidencia su contingencia; nacimiento y muerte no son objeto de elección. Pero entre ambos límites el hombre es libre, es decir, tiene libertad de optar entre diversos actos posibles que se le ofrecen en el futuro más o menos mediato. Es lo que San Agustín llamó "libre albedrío", para diferenciarlo de la verdadera libertad, que constituiría la elección de "ser lo que ya se es", elegir la liberación de ilusorio y contingente para acudir al llamado del Ser.

En la perspectiva simbólica, ve Guénon a la libertad como el eje vertical de la persona humana trascendente[182].

Pero la liberación final requiere sobrepasar aún el Ser. Aclara Guénon que todos los estados del ser en camino de liberación, son más o menos condicionados, desde que toda existencia implica determinaciones de distinto grado; se podría pensar que la identificación con el Ser fuera el objetivo último de liberación, ya que todas las cosas están referidas al Ser, y que éste está determinado sólo por sí mismo. Pero aún ese autolimitarse es, de alguna manera, una determinación, de modo que la Infinitud no puede ser atribuida al Ser, sino al Principio Supremo que está más allá del Ser.

Por lo tanto, deberá entenderse que por valioso que sea el ascenso al Ser (sobre todo visto desde el punto de vista material y psíquico del hombre), éste no es sino un escalón en el logro de la

verdadera liberación, que supera los múltiples estados posibles de existencia, por tender a la eternidad de la Infinitud pura[183].

Aquí resultará conveniente referirnos a la *mâyâ*.

El término *mâyâ* ha sido frecuentemente traducido por "magia" o "ilusión". Ambas versiones deben ser desautorizadas, según Guénon, quien cita a: A. Coomaraswamy en apoyo de la acepción que hace propia.

Consideramos necesario aclarar el punto a fin de puntualizar que es lo verdaderamente ilusorio en la búsqueda de la realidad del Principio.

Este término "ilusorio" podría sugerir "irrealidad", lo que no es exacto.

Mâyâ es el poder maternal (Shakti), por medio del cual actúa el entendimiento divino. No es ajena al Principio Supremo; su nivel es incomparablemente superior al de *prakriti* y, si *prakriti* es también llamada *maya* es por ser el reflejo de ésa Shakti en el orden cosmológico; dicho de otra manera, *mâyâ* es *prakriti* no manifestada.

Por ser el "arte divino" que reside en el Principio, se identifica con la sabiduría (Sofía) y como tal, es la madre del Avatâra; en tanto que Shakti (aspecto materno) del Principio, presenta su aspecto superior y como *prakriti* (en cuanto a su nacimiento en el mundo manifestado), presenta su aspecto inferior, aunque conectados ambos estrechamente.

Desde el punto de vista "principal" el "velo de *mâyâ*" hace aparecer a la manifestación como "exterior" con referencia al Principio, cuando en realidad solo puede ser "interior", ya que no podría ser de otra manera, dada la infinitud del Principio, que contiene todas las cosas en sí.

Desde el enfoque de los seres manifestados, el "velo" oculta al Principio; luego lo que es verdaderamente ilusorio por erróneo es el punto de vista que interpreta la manifestación como exte-

rior al Principio, lo que será útil recordar al enfocar el problema de la historia.

Naturalmente que las producciones de *mâyâ* son distintas de lo que nos parecen ser, pero de cualquier manera expresan algo del Principio, a la manera de la obra de arte; su realidad es dependiente y participada, pero no nula.

La "ilusión de mâyâ" puede ser entendida entonces como: a) falsa apariencia que las cosas toman por referencia a nosotros; b) menor realidad de las cosas con referencia al Principio. Pero en ambos casos tienen un fundamento real, por lo que no podrían ser asimiladas a una pura "nada".

La doctrina tradicional establece una analogía entre la totalidad de la manifestación universal y la modalidad constitutiva del individuo humano; en Occidente se ha conocido esta correspondencia bajo la denominación de "macrocosmos" y "microcosmos".

Cuando encontramos referencias al "hombre universal", las mismas aluden al principio de manifestación, siendo el hombre individual la resultante y culminación de dicho principio; por esa razón es que se considera al hombre como síntesis de todos los elementos y reinos de la naturaleza. Debe tenerse en cuenta que la existencia del "hombre universal" pertenece al plano de lo virtual, de manera que puede considerarse como un arquetipo ideal.

Entre el aspecto individual contingente del hombre y el "Sí-Mismo" o personalidad verdadera (que Guénon llama "Soi", por oposición al "moi"), el autor coloca la multiplicidad de los estados del ser, el *Soi* es el principio por el cual existen, cada uno en su dominio propio, que podemos llamar un grado de existencia, todos los estados del ser, manifestados y no manifestados, comprendiendo todas las posibilidades que por su misma naturaleza, no son susceptibles de ninguna manifestación[184].

A partir de este punto de partida Guénon ubica correctamente en su verdadero orden jerárquico las relaciones del hombre con la historia, los meros hechos, tal como los recoge la historiografía traducen, así contemplados, una realidad más alta, siendo entendidos como símbolos de planos superiores del ser.

Debemos señalar que esta perspectiva constituye un claro mentís al historicismo contemporáneo, que encuentra en los mismos hechos históricos la justificación y sentido de los mismos, sin ninguna significación trascendente.

En otras palabras, se trata de comprender la naturaleza de lo transitorio y temporal que, no obstante, jamás debe ser confundido con una pura nada, ya que constituye, en sus distintos grados, el soporte necesario para la contemplación del principio trascendente a la manifestación[185].

El punto de vista de la modernidad sobre la historia se caracteriza, en general, por hacer un reduccionismo al propio y actual concepto y esquema de la realidad. De esa manera, dada la hipertrofiada importancia que cobra, por ejemplo, la economía en el mundo actual, muchos historiadores se creen con derecho a explicar los hechos del pasado con las mismas pautas; y así se reduce la historia de toda cultura, por dejada en tiempo y espacio que se encuentre, a la preocupación o moda que domine el campo focal de la conciencia del investigador, sin tener en cuenta que, fenómenos aparentemente similares, pueden tener causas muy diversas, lo que puede aplicarse tanto al plano de la historia en general como a la conducta de los individuos. A este respecto, señala Guénon que, "dos individuos pueden actuar de manera muy similar en casi todos los actos de sus vidas, teniendo para reglar sus conductas dispares puntos de vista"[186].

Si tal como vimos en la doctrina de los ciclos, el hombre y toda la manifestación cósmica se alejan gradualmente del polo esencial, podemos inferir que el hombre primordial se encontraba

en pleno uso de todas sus potencias, por lo que la acción podía ser dirigida indistintamente a todas las funciones, no siendo hasta más tarde que se haría necesaria la división funcional en *varnas*, proceso que se analiza en el capítulo dedicado al orden político[187].

Por ese motivo toda acción humana tiene la posibilidad, en uso de la verdadera libertad, de asumir una tensión de adecuación al *dharma*, convirtiendo cada ocupación en un ministerio sagrado o a autoaniquilarse en el plano de la horizontalidad de lo cuantitativo.

Vemos entonces que para disipar las tinieblas del hombre contemporáneo no resultan las acumulaciones del saber "científico". De lo que aquí se trata es de la enseñanza tradicional, que intenta que el hombre recuerde lo que "ya es", tal como se decía en el templo de Apolo en Delfos y que es lo que constituye el verdadero sentido de la "reminiscencia" platónica[188].

Habíamos señalado la tendencia a uniformar y a reducir los hechos históricos a canon de pensamiento actual, más familiar; el error que ello constituye en el orden lógico, psicológico y filosófico, es de importancia si se compara con la degradación cualitativa que sufren, en íntima relación, el cosmos y el hombre. Por supuesto que tal interpretación se opone a toda forma de "evolucionismo", y "progresismo", ideas tan caras a Occidente en los últimos siglos[189].

Podemos concluir, entonces, que la acción individual humana afecta a los modos posibles del acaecer histórico; que el todo de la existencia, que es multiplicidad, se remite como fundamento a la unidad, y que a ese respecto, la existencia es "única". Pero es "única" por analogía con la unidad que la funda, no por sí misma, y recordamos que la unidad es la primera de las determinaciones, pero determinación al fin, lo que nos permite —repeti-

mos— no confundirla con el Principio Supremo que, por infinito, está fuera de toda nominación determinativa[190].

De tales elementos se puede concluir que el hombre es hacedor de la historia individual propia; que la historia a nivel generales influida por sus actos, pero mucho más por el ámbito psíquico y más aún por el espiritual.

Pero todo ello dentro de las posibilidades ofrecidas en cada ciclo de manifestación y que, por supuesto, los actos humanos en nada afectan la inmutabilidad del Principio, pero sí los modos de la existencia. Hemos señalado ya la relación existente entre el orden humano y el orden cósmico; diremos ahora que Guénon afirma la correspondencia e influencia que hay entre los estados de cada uno de ellos.

Esto se clarifica teniendo en cuenta la doctrina de los yugas, con su progresivo alejamiento del polo esencial, alejamiento que incluye a la mentalidad humana, ya que la misma no está excluida de la manifestación.

La relación entre las catástrofes y las fases críticas de la historia son las más evidentes, pero no por ello deja de suceder todo aquello que escapa a la observación vulgar por su menor apariencia y gradualidad.

Por otra parte, ya hemos dicho al hablar del problema del conocimiento, que la clave interpretativa de esta correspondencia debe surgir de la interpretación simbólica, y no del orden lógico categorial.

Recordando que lo inferior puede simbolizar a lo superior, pero nunca se puede invertir dicho sentido, de manera que, por ejemplo, los movimientos de los astros simbolizan los principios metafísicos que fundan las leyes que rigen ese movimiento. Cuando aparecen elementos de este orden en la investigación de las antiguas civilizaciones tradicionales, el "método histórico"

tiende a ver en ello lo contrario, es decir, a considerar que los aludidos deificaban a las fuerzas naturales.

Naturalmente que el evento histórico no carece de realidad en el orden llano de lo fenoménico; este grado de realidad es el que investiga válidamente la historiografía actual; pero el valor simbólico de aquél es infinitamente superior a toda consideración o supuesto "sentido histórico" surgido de los elementos fácticos que, dicho sea de paso, casi siempre corren el peligro de mezclar y confundir los distintos planos de reflexión[191].

Así podemos aclarar que la historia tiene correspondencia con el simbolismo temporal, así como el fenómeno geográfico se remite a lo espacial.

Por lo mismo, vemos que las porciones del espacio se diferencian entre sí por la situación de los cuerpos que contienen; de la misma manera, las diferentes épocas de la historia se diferencian cualitativamente por los hechos que ocurren en la misma. Así puede verse cómo Guénon constata los datos tradicionales de la doctrina de los ciclos, a saber: que estamos en el *Kali Yuga*, edad sombría y final, donde se produce el mayor alejamiento del polo esencial, donde impera el "reino de la cantidad".

Digamos de paso que en la interpretación simbólica debemos notar que los aspectos temporales —que pertenecen a la historia — deben ser considerados como de mayor jerarquía que los espaciales, que son del orden terrestre y geográfico, y la razón de ello la podemos encontrar en el hecho de que un cuerpo puede variar su situación en el espacio, lo que lo remite al plano de lo variable, de lo múltiple; en cambio el hecho en el tiempo es, como sabernos, singular e irrepetible, lo que lo convierte en "único", y por eso, más estrechamente referido a la unidad de principio.

De allí que Guénon rechace el lugar común de que "la historia se repite", cuando en realidad sólo pueden observarse ciertas co-

rrespondencias analógicas entre sucesos que difieren entre sí, tal como se lo podía suponer ya desde el plano teórico; por otra parte, la acumulación de datos es prácticamente indefinida, de manera que es imposible abarcar todo lo ocurrido, por lo que el historiador debe seleccionar y ordenar según su mundo de ideas, y esto ocurre paradójicamente en forma más acentuada en aquellos que, en busca de una huidiza "objetividad", recurren a las estadísticas para interpretar la historia. Por eso dice Guénon que "causas comparables entre ellas bajo ciertas relaciones producen efectos igualmente comparables bajo las mismas relaciones"[192].

Con respecto a las dificultades de datación, en el plano de la investigación "datística", éstas se agravan cuando nos internamos más allá del 600 a. C. ya que casi todas las culturas tradicionales cuyas trazas han llegado a nosotros no han tenido ningún interés en los actos de los hombres a la manera de Heródoto y cuando aparecen en los documentos tradicionales algo parecido a una cronología, ésta se refiere en forma simbólica a períodos cósmicos, con lo que la interpretación literal o resulta un disparate o es atribuida a una expresión "alegórica".

Los elementos que dichas culturas consideraron de importancia espiritual fueron trasmitidos por vía iniciática a través de la tradición oral, pues como sabemos los textos sagrados fueron "fijados" por escrito, (lo que constituyó una fatal limitación y determinación del Sentido) en épocas muy recientes[193].

De acuerdo con lo visto, no nos sorprenderá entonces, que la cronología tradicional difiera de la aceptada por el llamado "método histórico" de presupuestos positivistas, desde que las características del mismo implican y marcan sus propios límites; así vemos que de esa parcial visión de la realidad, el consenso y aún los medios científicos infieren una verdad de orden general y aún universal, cuando ya desde Aristóteles conocemos los límites del método inductivo.

Retomando el tema de los yugas, dirá Guénon que los *Manvantaras*, o eras de Manu sucesivas, se agrupan en dos series de siete cada una para formar un *kalpa* de catorce *Manvantaras* (actualmente nos encontraríamos en el séptimo *Manvantara* de la primera serie). Estas dos series son correspondientes a las de los siete *Svargas* y los siete *Patalas*, que representan los estados superiores e inferiores de la manifestación universal y humana. Nuestro actual Kalpa sería una imagen reducida del conjunto de ciclos de la manifestación universal.

El ritmo (no los años) de la duración de un Manvantara, así como todos los números cíclicos, está referido a la división geométrica del círculo: 360 x 12 igual a 4.320. Si la duración (rítmica) de un Manvantara es de 4.320, la de los cuatro yugas será de 1.728, 1.296, 864 y 432; pero ¿por qué número habrá que multiplicar para obtener la traducción de los ritmos en años solares? Se debe recordar que la base de los períodos cíclicos en el orden cósmico, es el período astronómico de la precesión de los equinoccios, cuya duración es de 25.920 años, de tal manera que el desplazamiento de los polos equinocciales es de un grado cada 72 años.

Ese número 72 es un submúltiplo de 4.320 (72 x 60), 4.320 es a su vez submúltiplo de 25.920 (4.320 x 6); pero ¿qué múltiplo o submúltiplo de determinado período astronómico corresponde realmente a la duración de un Manvantara? El período que aparece con frecuencia en las diferentes tradiciones, es el de la mitad de la precesión de los equinoccios; precisamente, es el que corresponde al "gran año" de los persas y los griegos, evaluados como sabemos entre 12.000 y 13.000 años siendo su duración exacta de 12.960 años.

El Manvantara deberá comprender un número entero de estos "grandes años"; pero ¿cuál podrá ser ese número? Entre los caldeos la duración del reino de Xisuthros (que es idéntica a Vaiva-

swata, el Manu de la era actual), está fijada en cinco grandes años, o sea 64.800 años.

Si tal es la duración real del Manvantara y, si continuamos tomando como base el número 4.320, que es igual al tercio del "gran año", entonces deberá multiplicarse por el número 15. (4.320 x 15 = 64.800).

Por otra parte, los cinco grandes años serán repartidos de manera desigual entre los cuatro yugas: el *Krita Yuga*, número dos; el *Treta Yuga*, número uno y medio; el *Dvapara Yuga*, uno; el *Kali Yuga*, medio; esos números son la mitad de los que teníamos antes representando por diez la duración del Manvantara.

En años ordinarios, esas duraciones serán de: 25.920, 19.440, 12.960 y 6.480; en total 64.800 años.

Hecha la aproximación temporal, veamos la correspondencia espacial.

La tradición del ciclo actual arrancaría de algún lugar cercano al polo norte, hiperbórea, tal como se afirma en los Vedas: "la tierra donde el sol recorre el horizonte sin esconderse…"

Si la dirección norte corresponde a la tradición primordial del ciclo, el Oeste se relaciona con la civilización de la Atlántida, que sería derivada de la anterior. Esta última pertenecería a la segunda mitad del actual Manvantara y habría durado un "gran año" (12.960 años). El cataclismo que le puso fin parece haber ocurrido 7.200 años antes del año 720 del Kali Yuga, según ciertos datos tradicionales.

Dado que la tradición hebrea ubica la creación en el equinoccio de otoño, que corresponde al atardecer del día, sería heredera de la atlantídica.

El diluvio bíblico, correspondería a la desaparición de la Atlántida, no así los diluvios de Deucalión y Ogiges, que serian posteriores. Es probable que ambas tradiciones, hiperbórea y atlantídica, hayan podido reencontrarse repetidas veces, dando la

ilusión histórica de una diferenciación primordial, lo que no es exacto[194].

Tal el caso de la tradición céltica, una probable fusión y reencuentro de estas dos tradiciones[195].

Se ha dicho que el fin de la Atlántida (recordemos que duró un gran año, o sea 12.960 años) ocurrió 7.200 años antes del año 720 del *Kali Yuga*. Según Guénon, esta fecha "es el punto de partida de una era conocida, pero de la que quienes la emplean aún actualmente no parecen conocer su origen ni significación"[196].

Si esta era conocida fuera la judía que, actualmente, año 1981 d. C. es el año 5.741, sumándole 720 años nos dará el año del *Kali Yuga* en que nos encontramos, es decir, el año 6.461; como la duración total del mismo es de 6.480 años, faltarían 19 años para su final, lo que es igual a la fecha del año 2.000 d. C.

Hemos considerado ya la aseveración de Guénon en el sentido de que la realidad humana sólo puede ser referida al principio de la manifestación y que, por lo tanto, las obras del hombre "hílico" y también el hombre "psíquico" sólo adquieren significación como símbolos de la realidad espiritual.

Se puede deducir, a partir de la aceptación de esta premisa, una noción de la historia cuyo trazo fundamental escapa necesariamente al conocimiento, aun del "hombre que arriba a lo supraconsciente, ya que a los más altos estados del ser, el hombre, por sí mismo múltiple, sólo puede acceder a través de la multiplicidad, es decir, logrando una imagen incompleta aunque análoga de la realidad-uno, como puede serlo a través de la noción de armonía" (Guénon).

El mismo mensaje encontramos en la tradición de Extremo Oriente: "la verdad histórica no es sólida más que cuando deriva del Principio" (Tchoang Tseu, cap. XXV).

Pero lo que sí es cognoscible en el ámbito de la metafísica de la historia es la marcha de la manifestación cósmica, evidenciada a través de los ciclos y que brinda su sentido a toda la gama de los eventos. Debe aclararse que los aconteceres anímicos y naturales no dejan en modo alguno de tener realidad, sólo que la misma se condiciona con referencia al polo esencial y el grave error consiste, para Guénon, en otorgarles realidad por sí mismos. De allí que Guénon interprete los períodos históricos a través de los signos que éstos ofrecen a la perspectiva tradicional; estaríamos en el *Kali Yuga* desde hace 6.461 años y, curiosamente, ciertos hechos que cobran relieve en el 600 a. C. serían un cúmulo de signos de decadencia.

En China, la doctrina de Lao Tsé es sustituida por el confucianismo, una moral práctica de contenido social; en la India se difunde el budismo, que de alguna manera es convertido en una reacción con respecto al hinduismo tradicional; el zoroastrismo en Persia presenta un fenómeno similar y el "milagro griego" constituye un intento de "racionalizar" los elementos de la tradición órfica, intento que culmina en la frase de Protágoras: "el hombre es la medida de todas las cosas…", y "el conocimiento es sensación…".

De allí hasta hoy, se acentúan los signos de la decadencia con la excepción de la llamada "Edad Media", en la que renace fugazmente el concepto tradicional del poder temporal subordinado a la autoridad espiritual, para llegar a los tiempos actuales, "el reino de la cantidad", en el que las interpretaciones históricas llaman en su auxilio a los números e las estadísticas, en un intento de ser consideradas "científicas" de acuerdo con las pautas del positivismo. Es notable que el fenómeno de la decadencia sea aceptado por muchos pensadores, aunque en muy otra perspectiva que la tradicional.

Nos habíamos referido previamente a la aceleración del tiempo que se acentuaría hacia el fin del ciclo.

Esta aceleración de orden cualitativo produce la "contracción" del espacio, al apremiarse asimismo progresivamente. Si nos dejamos llevar hasta el límite por esta idea de la contracción temporal, veremos que en última instancia el tiempo reduciría su duración a un instante único, "El tiempo, que devora a sus hijos termina devorándose a sí mismo".

En ese instante único, a-temporal, todo lo existente se dará en perfecta simultaneidad: "el tiempo se ha convertido en espacio".

Y el espacio, al quedar liberado de la acción de la contracción temporal, elevaría su carácter indefinido a una potencia superior.

"En el preciso, momento en que el tiempo parecía acabar de devorar el espacio, es por el contrario, el espacio el que absorbe al tiempo"[197].

El fin del ciclo podría erróneamente interpretarse como el fin del mundo; ello no es así: lo que termina con el ciclo son aquellas virtualidades que, "ofrecidas" durante él, han agotado sus posibilidades en el tiempo. Es decir, que el mundo corpóreo que ha agotado sus posibilidades, queda como "transmutado" para recibir una nueva existencia.

En el conjunto de las dos series de Manvantaras (catorce en total) que constituyen un *Kalpa*, dichas condiciones de manifestación "ofrecidas" en cada *Manvantara*, ya sean espacio-temporales como también la de los *Svargas* y *Patalas* (estados superiores e inferiores de la manifestación humana), se corresponden inversamente en cada una de las dos series septenarias; de manera que los estados de manifestación correspondiente al ciclo actual —séptimo de la primer serie— será análogo al primero de la segunda, el segundo de la segunda serie al sexto de la primera; y así sucesivamente.

De manera que podemos considerar que, dentro de un *Kalpa* la primera serie constituye, en su conjunto, un proceso de degradación jerárquica, no así la segunda, cuyos sucesivos Manvanta-

ras se verán regidos por posibilidades de manifestación progresivamente superiores, correspondientes al ciclo análogo del primer grupo de siete Manvantaras.

Empero, advierte Guénon que todas las inevitables referencias temporales, deben ser consideradas en forma simbólica, de allí que por analogía puede verse "en el interior de nuestro *Kalpa*, como una imagen reducida de todo el conjunto de los ciclos de la manifestación universal"[198].

A la luz de esta doctrina, creemos que su comparación con Platón, en *El Político* 269 E y sig. podría dar lugar a más de una analogía significativa.

Si recordamos que la meta del sabio es el logro del instante atemporal como contemplación pura, vemos que precisamente ese carácter atemporal que ofrece el fin del ciclo supone, la restauración del "estado primordial" del hombre, anterior a la "caída"; es el regreso al "centro del mundo".

Allí se transforma "el tiempo en espacio" y al detenerse la sucesión, se anula la muerte, dado que a través de la perfecta simultaneidad, el hombre recobra "el sentido de la eternidad"[199].

El hombre, que agota sus potencias en actos siempre limitados, tiene en la perspectiva tradicional una visión de apertura a la Eternidad, a la que tiende por su propia condición de persona trascendente.



René Guénon junto a su esposa, El Cairo, Egipto. (*N. del E.D.*)

Capítulo IV

SABIDURÍA Y ORDEN POLÍTICO

Luis A. Vedoya

1. Las castas y el orden del universo

René Guénon no aceptaría, sin duda, que habláramos de su "filosofía política". Ello, porque el pensamiento político que expone en su abundante producción bibliográfica en modo alguno lo considera suyo propio —sino patrimonio de la "civilización tradicional"— y, además, porque el término "filosofía", según su sentido actual, no expresa correctamente a su juicio la naturaleza y contenido de ese conjunto de formulaciones elaboradas por él de un modo sintético.

Sin embargo, si a título provisional utilizáramos el término "filosofía política guenoniana", podríamos adelantar que la misma reconoce como punto de partida fundamental la concepción de acuerdo con la cual, la sustancia, el tiempo y el espacio se presentan cuatripartitamente calificados, hallándose también, por su parte, la sociedad política "tradicional" naturalmente compuesta por cuatro castas (o *varnas*) diferentes, que son, en orden de jerarquía decreciente: la de los Brahmanes, la de los Kshatriyas, la de los Vaishyas y, finalmente, la de los Shudras, las cuales, partiendo de una "quintaesencia" originaria, que no puede ser propiamente denominada casta, pues en realidad es *avarna* (sin color), lla-

mada *Hamsa*, luego de un período durante el que habría reinado —según Guénon— un orden socio-político fundado en la armonía funcional de aquéllas, se habrían sucedido una a otra en el predominio del poder político en dirección al desorden y a la disolución total. Ese proceso transcurre en la formulación guenoniana dentro de un marco temporal —el *Manvantara*— también cuatripartitamente calificado en etapas: los yugas, de los que se ha hablado en el capítulo precedente, que dividen la historia de la humanidad en cuatro épocas, cada una de las cuales constituye un paso más en el proceso de "solidificación" del mundo.

Este desarrollo histórico, o cronológico, no puede sin embargo ser considerado en la concepción de René Guénon, sino como el aspecto complementario de un paralelo orden lógico existente entre los diversos grados de calificación de la materia, es decir entre los distintos estados en que la misma se encuentra a lo largo de su proceso de producción a partir del éter: —*Akâsha*—, en la tradición hindú, "quintaesencia" de la materia.

Será también necesario, al abordar este tema, tener en cuenta la similitud que Guénon encuentra entre el proceso de desenvolvimiento de la manifestación universal y el de cada una de sus partes constitutivas, analogía que parece encontrar su fundamento en la ley común que rige ambos desenvolvimientos en cada etapa histórica y que obedece a la acción simultánea, opuesta y complementaria de los dos principios: el principio esencial, superior, informante, de *purusha*: el cielo, y el principio sustancial, inferior y disolvente de *prakriti*: la tierra. En esta encrucijada cósmica el hombre ocupa un lugar fundamental, en un plano de existencia que Guénon considera central, es decir, ubicado entre el cielo y la tierra, y todavía más importante el "Hombre Verdadero", síntesis del hombre común, verdadera "quintaesencia" humana, "situado" en el mismo plano que aquel pero sobre el eje mismo del mundo que une al Polo Celeste con el Polo Terrestre; eje que constituye a la vez el "camino", *Buddhi* en la tradición

hindú, que siendo el primer grado de manifestación del Atman es también el "intelecto superior" —individualizado solamente en la conciencia particularizante del "yo"— a través del cual se ejerce la "actividad del Cielo", o la influencia de *purusha*, que es lo mismo.

El centro del Polo Celeste es para Guénon el centro del universo total y el lugar del "Hombre Trascendente", que es el "Hombre Verdadero" espiritualmente realizado y que sintetiza al mundo de lo manifestado en su integralidad. Esta característica lo constituye no sólo en "producto", o hijo del Cielo y de la Tierra sino también en "mediador" entrambos. Ello queda expresado en la tradición extremo oriental, según Guénon, por la palabra china *Wang* (Rey), que se escribe 王, ideograma simiIiforme a una cruz dibujada entre dos planos, que representa en cada una de sus líneas horizontales, de arriba hacia abajo: al cielo, al hombre y a la tierra, unidos por el eje del mundo: *Buddhi*, que es igual al *Wang-Tao*, (la Vía Real) de la tradición china, al *Eç-çiratul-Mustaquim* de la tradición islámica y al *Cinvat* de la tradición mazdeísta. Esa cruz es precisamente, según Guénon, el símbolo del "Hombre Trascendente" o "Universal".

Nos interesa destacar la posición en que Guénon sitúa al "Hombre Verdadero" pues, si bien —como él mismo expresa— tanto el hombre común como todos los demás seres de la manifestación también son "hijos del cielo y de la tierra" teniendo todos un aspecto *Yin* (sustancial) y otro *Yang* (esencial), hay grados que observar en esta participación, pues en los seres manifestados, las influencias celestes y terrestres pueden evidentemente combinarse de muchas maneras y en muchas proporciones diferentes, que es lo que hace su diversidad indefinida. Para Guénon es el "Hombre Verdadero" el único hombre normal, puesto que sólo él posee verdaderamente la plenitud de la naturaleza humana, habiendo desarrollado la integralidad de las posibilidades que

le están implicadas. Los demás hombres comunes no tienen en suma, podría decirse, más de una potencialidad humana más o menos desarrollada en algunos de sus aspectos (particularmente en el corporal). En el "Hombre Verdadero" el acto es igual a la potencia y existe un perfecto equilibrio Yin-Yang. Él es el mediador entre el Cielo y los hombres, a los cuales, sintetiza en su integralidad.

El "Hombre Verdadero" es, por otra parte, para R. Guénon, igual al "Hombre Primordial", porque su condición es aquella que era natural en la humanidad de los orígenes, cuando aún subsistía aquella clase única *avarna: Hamsa*, de la que se ha alejado poco a poco hasta llegar a ser el "hombre ordinario" o el "hombre caído" —que para Guénon es lo mismo— en el que se da una manifiesta predominancia del Yin sobre el Yang, es decir, de la influencia de la tierra sobre la del cielo, o de lo sustancial sobre lo esencial.

De todo ello se sigue para el metafísico franco-egipcio que el hombre ordinario actual está imposibilitado de comunicarse con los estados superiores del ser si no es indirectamente y a través del "Hombre Verdadero", pues éste se encuentra "situado" en el mismo plano de existencia humana pero en un "lugar central" de dicho plano y, como hemos dicho, sobre el eje que comunica el Polo Terrestre con el Polo Celeste. Obviamente, de este punto de vista se desprende una clara concepción jerárquica no sólo gnoseológica, sino también ontológica, puesto que en Guénon el conocimiento implica el ser mismo.

Por otra parte, como el "Hombre Verdadero" es la "huella" del "Hombre Trascendente" sobre el plano de la existencia humana, ambos aparecen como "mandatarios" o representantes del cielo, el que sólo se manifiesta al hombre ordinario a través de aquéllos, cuya acción o influencia imita la "actividad del cielo". Esa influencia por ser no-activa implica que, desde el centro del "Polo Terrestre" el "Hombre Verdadero" —ejerciendo la fun-

ción del "motor inmóvil"— comanda todas las cosas sin intervenir en ninguna. Así —señala Guénon— los antiguos soberanos, absteniéndose de toda acción propia dejaban al Cielo gobernar por ellos permitiendo que el Principio ejerciera su influencia sobre todos los seres y, transformándose ella en el mundo de los hombres en "buen gobierno", hiciera salir a la luz todos los talentos y capacidades. En sentido inverso, toda prosperidad surge del "buen gobierno", cuya eficacia deriva del Principio a través del intermediario del Cielo y de la Tierra.

Esa figura del monarca (*Wang*, en la tradición china), que representa el doble aspecto sacerdotal y real y que es por ello el rey-pontífice, aparece como el *Pontifex* en el sentido rigurosamente etimológico de la palabra (el que hace el puente), pero es en realidad anterior a la diferenciación de aquellas dos funciones ya que está reintegrada en el "estado primordial" que, por ser la plenitud del estado humano, contiene en sí todas las posibilidades. Del *Wang* se derivan entonces la función sacerdotal y la autoridad espiritual, y por intermedio de estos; también la función real y el poder temporal.

Por otra parte —agrega R. Guénon— como ese "mandato del Cielo" se posee a veces por transmisión, puede ejercerse la función del "Hombre Verdadero" u ocuparse el lugar del "Hombre Trascendente" aun cuando no se tengan personalmente los estados correspondientes, lo que resulta comparable, a juicio del autor, a la transmisión de la *barakah* (o influencia espiritual), en virtud de la cual un califa puede ocupar el lugar del *Sheik* y cumplir válidamente su función sin haber alcanzado sin embargo el mismo estado espiritual que éste[200].

Agrega Guénon que el "Rey" *Wang* de la tradición china es equivalente al *Adam Qâdmon* de la cábala hebraica y el *El-insânul-Kâmil* del esoterismo islámico, teniéndose además en la tradición hinduista a *Prajâpati*, el "señor de los seres producidos", que se asimila a *purusha*, cuando se concibe al Brahma como Voluntad

Divina y Ordenador Supremo. Esa Voluntad se manifiesta en cada ciclo de existencia como el *Manu* de ese ciclo, que le da su Ley (Dharma) y que no debe ser concebido como un personaje real ni mítico, sino como la inteligencia cósmica misma el imagen reflejada de Brahma, expresándose como el legislador primordial y universal. Ese mismo hombre aparece también —originado en una misma raíz— en el caso de *Menes* o *Mina* (Egipto); *Minos* (Grecia); y *Menw* (en celta)[201].

Hasta ahora hemos visto al hombre en su aspecto "primordial"; para comprender mejor la "antropología política" de Guénon sería necesario examinar el pasaje de aquel al hombre de la sociedad tradicional y luego al llamado "hombre ordinario", que constituyen —cada uno en su grado— los "hombres caídos" o degenerados, debiendo recordarse siempre que entre ambos no hay sólo una relación de carácter cronológico, sino también de orden lógico.

Como para R. Guénon puede establecerse una analogía en lo que respecta al aspecto constitutivo de la manifestación universal y el de su modalidad individual humana (analogía sobre la que reposa esencialmente la institución de las castas), resulta necesario —por otra parte— concebir los cambios cíclicos de la ordenación de la sociedad política como simultáneos de los cambios en el orden cósmico universal. Para abordar el análisis del ordenamiento socio-político tradicional es necesario tener en cuenta lo que entiende Guénon por "civilización tradicional" y más específicamente por "tradición", según se ha descrito en el capítulo I.

Pasamos, pues, a examinar lo referente a la organización política propia de la llamada "civilización tradicional". Recuerda ante todo el autor que, de acuerdo con la tradición hindú, primitivamente no existía más que aquella mal llamada clase *Hamsa*, que era en realidad *avarna*, es decir, "sin color", integrada por hombres de un altísimo nivel espiritual hoy ya desaparecido. Fue

en las cuatro castas posteriormente constituidas entre las que se distribuyeron las diferentes funciones sociales con base en la diferencia de las naturalezas individuales. Respecto del significado de la palabra *Hamsa* señala Guénon que tiene relación con el cisne, el que no sólo incuba, de acuerdo con ciertas tradiciones, el "huevo cosmogónico", sino que es en sí mismo —por la forma de su cuello— una combinación de dos signos: el pájaro y la serpiente, que aparecen en algunas tradiciones como opuestos o complementarios. El cisne es —agrega el metafísico galo— en la tradición hindú el vehículo de Brahma y en otras tradiciones está vinculado con el Apolo Hiperbóreo. Recuerda también Guénon que en algunas representaciones etruscas aparece la doble espiral coronada por un pájaro igual a *Hamsa*, el cisne, que incuba a Brahmânda sobre las aguas y se identifica además con el "espíritu" o "soplo divino" que según el *Génesis* hebreo era "llevado sobre la faz de las aguas", y por último, que entre los griegos, del huevo de Leda, engendrado por Zeus bajo la forma de un cisne, nacen los dioscuros: Cástor y Pólux, que se corresponden simbólicamente con los dos hemisferios, con la doble espiral, y que representan la divinidad del huevo del mundo en sus dos mitades: superior e interior[202]. *Hamsa* aparece, por consiguiente, como la unidad originaria a partir de la cual nacen o se generan los dos principios opuestos o complementarios: el conocimiento y la acción, es decir, las funciones propias de las dos primeras castas, la de los *brahmanes* y la de los *kshatriyas*.

El verdadero fundamento de la institución de las castas se encuentran para Guénon en la noción de *svadharma*, de *sva*: naturaleza, y *dharma*, derivada de la raíz DHRI, cuyo significado es "manera de ser" y de la que se derivan los vocablos "derecho" en castellano y *right* en inglés. *Svadharma* significa entonces: "manera de ser natural" y sobre dicha concepción, que para Guénon se vincula con lo expresado por Aristóteles acerca de la realización

por cada ser de su “acto propio” como actualización de la potencia comprendida en su naturaleza propia, se apoya esa distribución “funcional” que aquél propone como criterio organizativo socio-político[203]. Pero, para que un trabajo sea, entonces, “lo que debe ser” es necesario que responda en el hombre a una “vocación” en el sentido más literal de la palabra; es decir que obedezca a un “llamado” proveniente del Cielo. De tal modo, todo indica que para Guénon, la distinción en castas, en la especie humana, constituye una verdadera clasificación natural: cada hombre es apto para cumplir ciertas funciones e inepto para otras, por eso, en una sociedad establecida firmemente sobre las bases tradicionales, esas aptitudes deben ser determinadas siguiendo reglas precisas a fin de que, por la correspondencia de los diversos géneros de funciones con las grandes divisiones de la clasificación de las “naturalezas individuales” y salvo las excepciones debidas a errores de aplicación, siempre posibles, pero reductibles de algún modo al mínimo, cada uno se encuentre en el lugar que debe ocupar normalmente y de ese modo el orden social traduzca exactamente las relaciones jerárquicas que resultan de la naturaleza misma de los seres[204].

Dharma se entiende por lo tanto por Guénon, como se anticipó en el capítulo anterior, como la “ley de armonía” que nada puede romper, pues aun reconociendo la existencia de desequilibrios particulares la suma de éstos concurre siempre al equilibrio total. *Dharma* no es exactamente “ley moral”, ni “ley científica” o “ley social”, puesto que éstas son simplificaciones que expresan la idea de *dharma* en forma incompleta. *Dharma* es más bien un “querer universal”, trasposición analógica que no deja subsistir en dicha concepción nada personal ni menos aún antropomórfico, que se asimila a la “Voluntad Divina”, que en relación a cada grado de existencia manifestada es designada como *Prajâpati* y, en cada ciclo cósmico especial, se manifiesta —como ya vimos anteriormente— como el *Manu* que da a ese ciclo su propia ley.

Manu es un principio que, siguiendo la definición de la raíz verbal MAN, significa "inteligencia cósmica" o "pensamiento reflejado del orden universal". Este principio —debemos recordarlo — es considerado como el prototipo del hombre, llamado *Mânava* en tanto que se lo considere "ser pensante", es decir, caracterizado por la posesión del *manas*, elemento mental o racional. La ley de *Manu*, para un ciclo, o una colectividad cualquiera, no es otra cosa, por consiguiente, que la observancia de los aspectos jerárquicos naturales que existen entre los seres sometidos a las condiciones especiales de ese ciclo o de esa colectividad.

Guénon habla extensamente de las castas y de sus principios instituyentes en su *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, donde liminarmente señala que los hindúes designan indiferentemente las castas por los términos *jati* y *varna*. *Varna* —puntualiza el autor—, aunque significa "color" tiene por extensión el sentido de "calidad" y está orientada a designar lo que podría llamarse la "esencia individual" de un ser, siendo precisamente ello lo que determina la casta, no teniendo ésta nada que ver en cambio con el "color" o la "raza". *Jati*, por su parte, quiere decir "nacimiento", lo que no significa que la casta deba ser hereditaria —aunque de hecho en muchos casos lo ha sido—, sino que es la esencia personal, resultante de la suma de caracteres propios y heredados, con la que cada uno nace, lo que determina la naturaleza de la función que en la vida debe desempeñar.

Cada individualidad humana tiene, según Guénon, su nombre (*nâma*, esencia) y su forma material (*rûpa*, sustancia), equivalentes a la "forma" y a la "materia" aristotélicas respectivamente. En cuanto a *nâma*, el nombre, que representa el conjunto de cualidades propias de cada ser, puede distinguirse en la "esencia individual": *nâmika*, es decir, las cualidades que cada individuo tiene, sin que las tenga de otra cosa que de sí mismo, y *gotrika*: las cualidades genéricas de raza o familia, que han sido heredadas. Por ello el "nacimiento", *jâti*, es la resultante de estos dos últimos

elementos representativos de la esencia personal, y la naturaleza de cada individuo comporta necesariamente desde el origen todo el conjunto de tendencias y disposiciones que se desarrollarán a lo largo de su existencia y que determinarán su aptitud para tal o cual función social.

De lo expuesto sobre la significación del *Dharma* resulta que la jerarquía social debe reproducir analógicamente, según sus propias condiciones, la constitución del "Hombre Universal", correspondencia que existe también entre aquellos y el individuo, sea que se lo considere en su integralidad o sólo en su aspecto corporal y que debe, ser realizada en la organización de la sociedad. Esa concepción del "cuerpo social" si bien no es extraña a los sociólogos modernos, estima Guénon que ha sido exagerada, confundiéndose correspondencia y analogía con identidad. Esas consideraciones son suficientes para permitir comprender sin dificultad la descripción simbólica del origen de las castas, tal como se encuentra en numerosos textos y, en primer lugar, en el *Purusha-Sukta del Rig-Veda*: "de *Purusha*, el brahmán fue la boca, el *kshatriya*, los brazos, el *vaishya*, las caderas, el *shûdra* nació bajo sus pies". Se encuentran allí mencionadas las cuatro castas cuya distinción es el fundamento del orden social, y que son, además, susceptibles de subdivisiones secundarias más o menos numerosas. Los brahmanes representaban esencialmente la autoridad espiritual *y* doctrinal; los *kshatriyas*, el poder administrativo, comportando a la vez las atribuciones judiciales y militares, y cuya función real sólo es el grado más elevado; los *vaishyas*, el conjunto de las diversas funciones económicas en el sentido más extenso de esa palabra, comprendiendo las funciones agrícolas, industriales, comerciales y financieras; en cuanto a los *shûdras*, efectúan todos los trabajos necesarios para asegurar la subsistencia puramente material de la colectividad.

Cabría preguntarse a esta altura de qué circunstancia o condición procede el *svadharma*, esa propia manera de ser de cada indi-

viduo y de cada casta y deberemos, entonces, para obtener una respuesta a esta pregunta, descender con Guénon al análisis de algunos aspectos de la "ontología" tradicional, si es que así puede llamarse esa porción de la metafísica que constituye la base de su pensamiento. Tendremos que recordar, en primer lugar, que para R. Guénon, el ser todo, sea cual sea el plano de existencia del mismo que se considere, se encuentra sujeto a tres influencias fundamentales que, en la tradición hindú, reciben el nombre de *gunas*. Tales son: *Satva*, la del cielo; *rajas*, la del plano de reflexión donde el ser considerado se encuentra situado, y *tamas*, la de la tierra…[205]

Estos tres *gunas* son cualidades constitutivas de *prakriti* (la sustancia) que, sin quitarle a ésta su "indistinción" sustancial, la hacen aparecer bajo el aspecto de una triple fisonomía. Los *gunas* se encuentran en perfecto equilibrio dentro de la indiferenciación primordial de *prakriti*, pero cada manifestación o modificación de la sustancia comporta una ruptura de ese equilibrio. Todos los seres, por otro lado, dentro de sus estados de manifestación, participan de los tres *gunas* en diversos grados, siguiendo proporciones indefinidamente variadas. Estos *gunas* no son estados, pero sí condiciones (o disposiciones si se quiere) de la existencia universal. Así *satva* es la conformidad con la esencia pura del Ser (Sat), que está identificada con la Luz inteligible o el conocimiento y representada como una tendencia ascendente; *rajas* es el impulso expansivo, según el cual el ser se desenvuelve dentro de cierto estado (la actualización de sus potencialidades) y, por así decirlo, a un determinado nivel de la existencia y, finalmente, *tamas*, la oscuridad, es asimilada a la ignorancia y representada como una tendencia descendente[206].

Lo importante para nuestro tema es que, para Guénon, los seres se clasifican según el *guna* que predomina en ellos, pero esto no significa que en la naturaleza de todo ser manifestado no se encuentran implicados a la vez todos los *gunas* en proporciones

diversas, ya que es imposible que sea de otro modo en todo lo que procede de *prakriti*. De tal manera, los seres humanos de naturaleza sátvica son los más propensos, según el autor, para la vía iniciática del *Jnâna-Marga* y ellos son los brahmanes, mientras que el *Bhakti-Marga* y el *Karma-Marga*, corresponden a aquellos otros cuya naturaleza es más rajásica, entre los que se encuentran los *kshatriyas* y los *vaishyas* respectivamente, en tanto que a los de naturaleza tamásica no corresponde ninguna vía iniciática por no estar capacitados para ello. Por eso los *shûdras* están excluidos de la iniciación. La tendencia sátvica corresponde al espíritu y a los "Grandes Misterios"; la rajásica, correspondiente a los elementos psíquico y corporal y a los "Pequeños Misterios", constituye una vía preparatoria de la anterior.

El predominio de los distintos *gunas* no sólo es aplicable a la humanidad, sino que configura, según Guénon, una ley válida para todo el conjunto de la manifestación universal por aquel principio de correspondencia a que hemos hecho referencia[207].

Si, por aplicación de ese principio de correspondencia existente entre los diversos planos de la manifestación trasladamos estos principios a la constitución de las *varnas* o castas, podrá observarse que el autor reproduce el mismo esquema cuatripartito que caracteriza a la manifestación cosmológica, con origen también en una "quintaesencia" primordial: *Hamsa* corresponde al éter, los brahmanes al fuego, los *kshatriyas* al aire, los *vaishyas* al agua y los *shûdras* a la tierra.

Este cuadro queda completo si se vincula lo anterior con lo expresado por Guénon en relación a las "finalidades" que la tradición hindú asigna a la vida humana, que en un orden jerárquicamente descendente son: *Moksha*, la liberación, que está por encima de lo manifestado y es relativa a *Hamsa*, "Dharma", que es la realización espiritual y corresponde a los brahmanes, influida por la fuerza ascendente de *satva; Kama* que es el deseo, cuyo fin de orden psíquico es la satisfacción y que se vincula a la fuerza

expansiva de *rajas*, que actúa sobre los *kshatriyas* y, finalmente, *artha*, el conjunto de bienes de orden material propios de los *vaishyas*, sobre los que influyen las tendencias expansiva y descendente de *rajas y tamas*, respectivamente. En cuanto a los *shûdras*, carecerían propiamente de finalidad interna y constituirían algo así como un cuerpo inerte influenciado sólo por *tamas*. Por ello considera Guénon que la misión del brâhmán es la custodia del *Dharma* (la ley o el orden); *Kama*, el deseo, el móvil de la acción del *kshatriya*, y la función del *vaishya* se relaciona con la adquisición de *artha*, es decir, de los bienes de orden corporal[208].

2. Autoridad y poder

Esa misión atribuida a los brahamanes o sacerdotes de la custodia del *Dharma* se resume para Guénon en dos aspectos: la transmisión y la conservación de la "doctrina tradicional" y también la función de conocimiento y enseñanza, puesto que de acuerdo con él el atributo propio de esta casta sería la sabiduría[209]. En el ejercicio de dichas funciones —dice Guénon— la clase sacerdotal confería la iniciación a sus propios miembros y también a los de la casta que ejercía el poder temporal (*kshatriyas*), asegurando la legitimación efectiva de éstos. Es de allí de donde proviene a juicio del autor el "derecho divino" de los reyes; era esa la autoridad "invisible" que constituía el principio inmediato del poder visible, el "pivote" alrededor del cual giraban todas las cosas contingentes, el polo o centro inmutable que dirigía o reglaba el movimiento cósmico sin participar en él[210]. La dependencia del poder temporal a la vera de la autoridad espiritual tendría entonces para Guénon su signo visible en el acto de consagración de los reyes en el que, y mediante el cual, recibían del sacerdocio la investidura, implicando ello la transmisión de esa "influencia espiritual" o *barakah* de la que más arriba he-

mos hablado. Puntualiza Guénon que, por esa misma razón, en la Iglesia Católica está San Pedro representado teniendo en sus manos la llave de oro del poder sacerdotal y la de plata del poder real, que entre los antiguos romanos eran uno de los atributos del dios Jano y correspondían respectivamente a los "Grandes y Pequeños Misterios" de la iniciación sacerdotal y real. Esas mismas llaves —agrega Guénon— que en la alquimia se refieren cada una a dos operaciones efectuadas en dos grados diferentes: la "obra en blanco" y la "obra en rojo", son también de acuerdo con el lenguaje del Dante, la del Paraíso Celeste y la del Paraíso Terrestre, poseyendo cada una de ellas el doble poder de "abrir" y de "cerrar", o de "ligar" y "desligar", prevaleciendo sin embargo el poder de "ligar" en la llave de plata, propio de la "coacción" del poder temporal, y el poder de "desligar" en la de oro, característico de la "libertad", que es connatural al ejercicio de la autoridad espiritual[211].

En cuanto a las verdades que constituyen el patrimonio de la casta sacerdotal, considera Guénon que no debe suponerse en ésta un ánimo en mantener su secreto, sino que éste se conserva espontáneamente merced a la diferencia misma de naturaleza de los seres humanos, puesto que los *kshatriyas*, nacidos para la acción, no son aptos en cambio para el puro conocimiento de carácter metafísico que trasciende el plano de lo racional y discursivo. Es por ese motivo —agrega Guénon— por lo que cuando dichas verdades son abordadas por alguien no calificado más que racionalmente para comprenderlas, normalmente son mal interpretadas y deformadas, cuando no negadas de plano, expediente clásico esté último de aquél que no consigue entender algo que está, por encima de su capacidad[212].

Sin embargo, en modo alguno considera Guénon que el conocimiento y la acción se plantearan en la "civilización tradicional" como tendencias contrarias, sino como dos elementos igualmente necesarios que complementándose se apoyan para constituir la

doble actividad, exterior e interior, de un mismo y único ser, sea que se tome a cada hombre en particular o a la humanidad considerada colectivamente. Pero de este complementarismo no puede inferirse sin más —dice Guénon— que el conocimiento y la acción sean equiparables, dado que la superioridad del conocimiento se evidencia, no ya como una simple cuestión de hecho, sino como un predominio de "derecho"[213]. Para entender el sentido profundo de esta afirmación debe recordarse que para Guénon la justicia constituye tan sólo una de las variadas vertientes en las que encarnan el orden y la armonía total del universo, orden y armonía que, al ser a su vez el reflejo o la imagen de la unidad absoluta y perfecta, sólo en ella encuentran su justificación y fundamento.

Toda esta concepción de Guénon referente al conocimiento y a la acción reposa sobre la base de ciertos principios que guardan singulares relaciones, en algunos aspectos, con la filosofía aristotélica. Así, al no ser la acción más que una modificación transitoria, y momentánea del ser no podría contener en sí su principio y su razón suficiente, en virtud de lo cual, si no se relacionara con un principio que estuviera más allá de su dominio contingente apenas sería pura ilusión. "Y ese principio del cual deriva toda la realidad de que la acción es susceptible, su existencia y su posibilidad misma no puede hallarse más que en la contemplación o, si se prefiere, en el conocimiento…". "Asimismo, el cambio, en su acepción más general, es ininteligible y contradictorio, o sea imposible, sin un principio del cual proceda y que por lo mismo que es su principio, no puede estarle sometido, por lo cual es forzosamente inmutable; y por eso, en la Antigüedad Occidental, Aristóteles afirmó la necesidad de 'motor inmóvil' de todas las cosas. El conocimiento —agrega Guénon— es lo único que permite salir de este mundo y de las limitaciones que le son inherentes y cuando alcanza lo inmutable, como en el caso del conocimiento por excelencia, posee el mismo la inmutabili-

dad, porque para el autor todo conocimiento verdadero es esencialmente identificación con su objeto”[214].

Es por todo ello que para el metafísico galo, la relación entre el poder espiritual y el poder temporal, reducida a sus elementos, no constituye otra cosa que la relación entre sus dominios respectivos, es decir: el conocimiento y la acción[215], término este último que se vincula evidentemente con el significado del nombre mismo de la casta de los *Kshatriyas*, que proviene de *kshatra*: fuerza[216].

Se encarga sin embargo Guénon en otra parte, como ya hemos dicho, de poner bien de relieve que las relaciones normales entre dichos poderes en la época tradicional no fueron jamás de correlatividad sino de subordinación del poder temporal al poder espiritual y que la concepción de ambos poderes como correlativos no aparece más que en una fase ulterior de la marcha descendente del ciclo de la manifestación, fase a la que se referirían particularmente ciertas expresiones simbólicas que pondrían sobre todo en evidencia el aspecto de “complementarismo”. Del mismo modo la filosofía como “amor a la sabiduría” se subordina a la revelación, pues ésta es a su criterio una comunicación directa de los estados superiores que sería establecida precisamente por el “pontificado”[217], palabra que deriva de *pontifex* y cuyo significado ya hemos visto más arriba. La deformación en el significado posteriormente atribuido al término “filosofía” habría consistido, para el pensador francés, en tomar ese grado preparatorio arriba mencionado por el fin mismo; en pretender reemplazar la sabiduría por la “filosofía”[218], lo que habría sido, por otra parte, lógica consecuencia del acceso a la supremacía de la casta que se servía de ésta última; la de los *Kshatriyas*. La importancia excesiva acordada al pensamiento racional habría de acentuarse más aún —señala Guénon— hasta llegar al racionalismo, actitud especialmente moderna que consiste, no ya en ignorar,

sino en negar expresamente todo lo que pertenece al orden suprarracional.

Planteada entonces la existencia de dos dimensiones, la espiritual y la temporal, en las que para Guénon se desdobla el ejercicio del poder, el mismo advierte que la oposición entre dichas vertientes, en una forma u otra, se puede encontrar en la historia de todos los pueblos y que ello no tiene nada de sorprendente, pues dicha circunstancia respondería a una ley general de la historia humana. Ese antagonismo se encuentra a su juicio, por ejemplo en la India, expresado en la rivalidad entre brahmanes y *kshatriyas*, apareciendo en la Europa del Medioevo como aquello que denominamos "la querella entre el Sacerdocio y el Imperio", lucha que, a su modo de ver, continúa en nuestros días, aunque, por el hecho del desorden moderno y de la "mezcla de las castas" se complicaría con elementos heterogéneos que la disimulan perfectamente a los ojos de un observador superficial[219].

"En casi todos los pueblos en épocas diversas y cada vez más frecuentemente a medida que uno se aproxima a nuestros tiempos, quienes ejercer el poder temporal han procurado independizarse de toda autoridad superior, pretendiendo no sólo fundar su poder más que en ellos mismos y separar completamente lo espiritual de lo temporal, sino hasta someter lo primero a lo segundo"[220]. La supremacía de los brahmanes —agrega— mantenía el predominio de la ortodoxia doctrinal; la revuelta de los *kshatriyas* condujo en cambio a la heterodoxia, pero con la dominación de las castas inferiores se produce la noche intelectual y es ésta la que actualmente amenaza en Occidente con arrojar sus tinieblas sobre el mundo entero[221]. El símil de la revuelta de los *kshatriyas* se encontraría en el medioevo europeo, particularmente en Francia, a partir de Felipe IV el Hermoso, quien debe ser considerado uno de los principales autores de la desviación de la época moderna. La monarquía —advierte Guénon— se esforzaba en ese entonces incesantemente por independizarse de la autori-

dad espiritual, conservando en tanto, por un singular absurdo, la marca exterior de su originaria dependencia, ya que la consagración de los reyes no significaba otra cosa. De tal modo, los "legistas" de Felipe IV el Hermoso son, ya antes que los "humanistas" del Renacimiento, los verdaderos precursores del nacionalismo actual. Esa es precisamente la época, es decir, a comienzos del siglo XIV, en que Guénon ubica la ruptura del mundo occidental con su propia tradición[222], ruptura cuyo comienzo considera netamente marcado por la destrucción de la Orden del Temple, que constituía para él algo así como un vínculo entre Oriente y Occidente y era, por su doble carácter religioso y militar, una suerte de garantía de unión entre lo espiritual y lo temporal.

En lo que respecta a Felipe IV el Hermoso, que para Guénon constituye un ejemplo particularmente típico de lo que se propone explicar, advierte que ya Dante atribuía a la codicia el ser el móvil de sus acciones, y la codicia, según Guénon, es un vicio no de *kshatriya* sino de *vaishya*, es decir, de comerciante; por eso sostiene que los *kshatriyas*, desde que se constituyeron en estado de revuelta, de algún modo se degradaron y perdieron su carácter propio para asimilar el de una casta inferior. Esa degradación habría inevitablemente traído aparejada la pérdida de la "legitimidad": si los *kshatriyas* son despojados por su propia responsabilidad de su derecho normal al ejercicio del poder temporal, es porque no eran ya verdaderos *kshatriyas* y porque su naturaleza no era ya aquella que los tornaba aptos para cumplir la que era su función propia. Así, si el rey no se conforma con ser el primero de los *kshatriyas*, es decir el jefe de la nobleza (*primus inter pares*), y de jugar el papel "regulador" que le corresponde por su título, pierde aquella que es su razón esencial de ser y, al mismo tiempo, se pone en oposición con su nobleza, de la que no era más que la emanación y como la expresión más perfecta. Esa monarquía, al entrar en lucha con la nobleza con el fin de "centralizar"

y absorber en su persona todos los poderes que pertenecían a ésta, trabajando con encarnizamiento para la destrucción del feudalismo del cual era originaria, se apoya, como no podría ser de otro modo, en el tercer estado, que correspondía a los *vaishyas*, y por ello a partir de Felipe IV, precisamente, los reyes de Francia se rodean casi constantemente de burgueses, sobre todo aquellos que, como Luis XI y Luis XIV, impulsaron más vigorosamente el esfuerzo de "centralización", del cual se iba inmediatamente a beneficiar la burguesía cuando se apropiara del poder por la Revolución[223].

3. Renacimiento y Reforma

Si bien los episodios aludidos pueden citarse como acontecimientos aislados en el proceso histórico de decadencia de los principios tradicionales, hay también sucesos que, por su alcance más general, constituyen para Guénon hechos todavía más relevantes para el análisis de este progresivo deterioro. Tales son el Renacimiento y la Reforma, que encarnaron el nacimiento del "humanismo". Esa palabra "humanismo", venerada por el Renacimiento, habría reunido, según el autor, todo el programa individualista de la civilización moderna e implica un enfoque que pretende reducirlo todo a proporciones puramente humanas, de hacer abstracción de todo principio de orden superior y, podría decirse simbólicamente, "de alejarse del cielo so pretexto de conquistar la tierra". Ese individualismo no constituye para Guénon otra cosa que el cumplimiento de lo que la tradición judeocristiana denomina "la caída" de los seres que se han separado de la unidad originaria. Es decir, la multiplicidad considerada al margen de su principio y que, de ese modo, no puede ya retornar a la unidad. En el orden social ello se traduciría en la colectividad concebida sencillamente como la suma aritmética de los

individuos que la componen, lo cual sucedería para Guénon cuando no se relaciona a los individuos con ningún principio superior, debiendo acudirse entonces, en subsidio, a la ley del mayor número, en la que se funda a su juicio la idea de la "democracia de masas"[224].

Podría afirmarse entonces que, para Guénon, el "individuo", reducido a ser virtualmente hoy casi solo una expresión numérica en razón del predominio cada día mayor de los factores cuantitativos sobre los cualitativos, se encuentra circunscripto a su mero aspecto sustancial, a aquello que la doctrina hindú denomina *rûpa*, lo que quiere decir que no es más que lo que en el lenguaje corriente se denomina un "cuerpo sin alma". En un individuo tal, el aspecto cualitativo o esencial ha desaparecido casi completamente y como este aspecto es precisamente el que se denomina *nama*, ese individuo no tiene verdaderamente "nombre" que le sea propio porque está vacío de las cualidades que ese nombre debe expresar. Él es verdaderamente "anónimo" pero en el sentido inferior del término. Ese es el anonimato de la "masa", de la cual el individuo forma parte y en la que se pierde, "masa" que no es más que una colección de individuos todos parecidos considerados como "unidades" aritméticas puras y simples, pudiendo ellas perfectamente contarse, evaluando así numéricamente la colectividad que componen, la cual, por definición, agrega Guénon, no es más que una cantidad, pues no podríamos de ningún modo dar a cada una de ellas una denominación que implique distinguirla de las otras por alguna diferencia específica de carácter cualitativo[225].

Pone asimismo de relieve el autor que, si se tomase la palabra "individualismo" en su acepción más estricta, podría uno sentirse tentado de oponer la colectividad al individuo y creer que, hechos como el papel cada vez más avasallante que desempeña el Estado y la creciente complejidad de las relaciones sociales son índice de una tendencia opuesta al individualismo. Sin embargo

—observa— en realidad no hay nada de eso, pues, si la colectividad no es más que la *suma* de individuos, no se opone al individualismo, así como tampoco se opone a éste el Estado mismo, concebido a la manera moderna, vale decir como simple representación de la masa y en el que no refleja ningún principio de orden superior. Por ello Guénon se niega a considerar los conflictos entre las distintas tendencias actuales como algo más que querellas entre las múltiples variedades en las que son susceptibles de clasificarse las muchas formas del "individualismo" y no como conflictos entre ese individualismo y otros puntos de vista.

Esa concepción individualista y *modernista* tuvo, según Guénon, su gran difusión durante la época en que se desarrollaron el Renacimiento y la Reforma, coincidencia que estima no tiene nada de fortuita puesto que el nacimiento y desarrollo de este espíritu antitradicional, desde el momento en que la tradición adopta en Occidente la forma religiosa, no podía para él sino contener los gérmenes de una acendrada antirreligiosidad[226] y, encontrándose dicha forma religiosa de la tradición representada en el Medioevo por el catolicismo, la rebelión contra el espíritu tradicional debía en Occidente necesariamente manifestarse contra la Iglesia Católica. Por ello cuando esa rebelión asumió forma definida se llamó "protestantismo", al que califica como una franca manifestación del individualismo, Hasta el punto de considerarlo nada más que como el individualismo aplicado a la religión, cuya consecuencia habría de ser precisamente una negación de principios, actitud que Guénon considera de la esencia misma del individualismo.

El cuestionamiento de estos principios implicaba por consiguiente un enfrentamiento con la Iglesia Romana, en la cual se encontrarían —según el autor— los restos del espíritu tradicional que aún subsisten en Occidente, razón por la cual, a su juicio, toda tentativa tradicionalista desarrollada en Occidente que

no tenga en cuenta ese hecho se encontraría inevitablemente condenada al fracaso, por carecer de base[227].

El protestantismo habría entonces pretendido sustituir la autoridad de la organización calificada para interpretar legítimamente la tradición religiosa de Occidente por aquello que vino a denominarse "libre examen", vale decir: la interpretación sometida al arbitrio de cualquiera, incluso, como el autor expresa, de los ignorantes y de los incompetentes, y fundada solamente en el ejercicio de la razón humana[228].

La Reforma misma contiene para el autor implicancias políticas propias, pues, en última instancia y como aquél lo advierte, habría sido sobre todo la obra de los príncipes y soberanos. Pero estas tendencias individualistas no tardaron en volverse contra ellos pues fueron las mismas que prepararon el camino a las concepciones democráticas e igualitaristas que acabaron con las monarquías y que son características de la época actual.

Considera entonces Guénon que los occidentales de hoy son en general hombres "sin casta", como dicen los hindúes, pues carecen de todo lo que hace al fondo y a la esencia de las otras civilizaciones. La civilización moderna es para Guénon una verdadera anomalía; su carencia de principios o la existencia sólo de principios negativos, que para él es lo mismo, la hace parecerse, a un organismo decapitado que continúa viviendo una vida a la vez intensa y desordenada. Siendo suprimida la intelectualidad pura, cada dominio especial y contingente es mirado como independiente; el uno trasgrede al otro, todo se mezcla y se confunde en un caos inextricable, el orden natural es trastocado, lo que debería ser subordinado se afirma autónomo, toda jerarquía es abolida en nombre de la quimérica igualdad, tanto en el orden mental como en el social y, como la igualdad es, a pesar de todo, imposible en los hechos, se crean falsas jerarquías en las cuales se pone cualquier cosa en el primer rango: ciencia, industria, mo-

ral, política o finanzas, a falta de la única cosa a la que debería darse la supremacía[229].

Por otra parte —agrega Guénon— a medida que nos vamos sumergiendo en el materialismo, la inestabilidad se acrecienta y los cambios se producen cada vez más rápidamente. Así, el reinado de la burguesía no podría tener más que una duración asaz corta en comparación con la del régimen que la precedió y, como la usurpación, a su modo de ver, llama a la usurpación, después de los *vaishyas* son ahora los *shûdras*, es decir, los integrantes de la más baja de las cuatro castas, los que, a su turno, aspiran a la dominación. Es ésta para R. Guénon la significación del bolchevismo, para el cual reserva el reinado más breve de todos y el rol de marcar la última fase del actual ciclo histórico pues —observa — no es posible descender ya más bajo[230].

4. La democracia y las élites

No podríamos cerrar estas notas sin hacer alusión a los severos comentarios de Guénon en relación con el funcionamiento de los regímenes políticos actuales de tendencia igualitarista. Rechaza ante todo la posibilidad de instaurar un buen gobierno y una sociedad política organizada sobre la base del "gobierno del pueblo y por el pueblo", es decir de una "democracia gobernante" y no "gobernada" ya que considera que lo superior no puede emanar de lo inferior, pues lo "más" no puede salir de lo "menos". Este argumentó —afirma— es el mismo que, paralelamente aplicado a otro orden, vale contra el materialismo, ya que de la "materia bruta", desprovista de forma, nada puede surgir que sea digno de llamarse "ser". Así sostiene que el pueblo no puede conferir un poder que él mismo no posee, pues, el verdadero poder sólo puede provenir de arriba, no pudiendo sino ser sancionado por una autoridad espiritual[231]. De acuerdo con ello pare-

ce aceptable inferir que, según la concepción guenoniana, el pueblo posee indudablemente un carácter “sustancial” y que, siendo en sí mismo “masa informe” necesita, para adquirir el carácter de sociedad política, recibir sus elementos organizativos, es decir, sus instituciones, leyes, etc., de una fuente “informante” de carácter espiritual, que le comunique las cualidades que habrán de dotarlo de un “nombre”, representativo de una esencia propia, que de por sí solo no tiene y que por ello tampoco puede darse a sí mismo.

Constituye una contradicción para Guénon, por lo tanto, admitir que los mismos hombres pueden ser, a la vez, gobernantes y gobernados, porque empleando el lenguaje aristotélico, señala que un mismo ser no puede ser en acto y en potencia al mismo tiempo y bajo la misma relación. Se trataría, por consiguiente, de una situación qué supone necesariamente la presencia de dos términos: gobernante y gobernados y no podría haber gobernados si no hubiera también gobernantes, aunque éstos fuesen ilegítimos y sin otro derecho al poder que el que ellos mismos se atribuyen. Por eso, a su juicio, la gran habilidad de los dirigentes y políticos en el mundo moderno es precisamente la de hacer creer al pueblo que él mismo gobierna dejándose éste persuadir de buen grado cuando ello lo halaga[232]. Esa imposibilidad —agrega— resulta no sólo del hecho de que siempre haya sido así, pues el papel histórico de la “masa” consiste precisamente en dejarse llevar, sino también de la circunstancia de representar ésta un elemento pasivo, una “materia”, en el sentido aristotélico de la expresión. Sin embargo, considera que hoy en día, más allá del empleo de ningún tipo de sabiduría, basta para arrastrarla con disponer de medios materiales, esta vez en el sentido vulgar de la palabra[233].

Todo ello denota, a juicio del autor, una total inexistencia de verdaderas élites, pues éstas únicamente pueden serlo en lo intelectual sólo que, como a su modo de ver la igualdad es impracti-

cable en los hechos, a despecho de todos los esfuerzos de nivelación se llegaría, por un curioso absurdo, a inventar falsas élites que pretenden sustituir a la única élite real, que se basan en criterios de superioridad de cualquier naturaleza pero siempre de carácter eminentemente relativo, contingente y material. La crítica guenoniana a las élites modernas no se detiene allí sino que, por el contrario, arrecia en su intensidad cuando señala que, pese a vivirse una época de "especialización" a ultranza y creerse tanto en la capacidad de los especialistas, esta creencia no parece tener vigencia cuando se trata de juzgar la carrera de los políticos, en cuyo caso, la incompetencia más total —puntualiza— rara vez constituye un obstáculo.

Un mundo en el que se ven cosas tales ha caído, en el concepto del autor, realmente muy bajo y parece cercano a su fin —vaticina con pesimismo Guénon—[234] pareciendo destinada a cumplirse inexorablemente —agrega— esa ley que dice que los hombres, al querer dominar a la materia y someterla a su servicio, no han conseguido otra cosa que convertirse en sus esclavos[235]. Tanto éste como otros signos que Guénon advierte, como el caos social y la quiebra del orden jerárquico, evidencian para él que el mundo ha llegado al momento de la historia en que deberá comenzar el período más oscuro de la "era sombría", caracterizado en todos los órdenes por el desarrollo de las posibilidades ínfimas, acentuándose además este desarrollo en el sentido del cambio y la multiplicidad[236].

El autor ve por otra parte en todo este proceso un profundo paralelismo con los hechos que condujeron a la decadencia del mundo antiguo: el éxito de la "filosofía profana", la aparición del escepticismo, el triunfo del moralismo estoico y epicúreo y la degeneración de las antiguas doctrinas sagradas en "paganismo". Tocole al cristianismo —prosigue— realizar esa transformación del mundo antiguo que produjo la revitalización de ciertos principios tradicionales encontrando también en este hecho

ciertas analogías entre aquel y el mundo actual, en el que ve abrirse paso a un desordenado "mesianismo"[237].

Se pregunta entonces Guénon si llegará el mundo moderno al pie de esta pendiente fatal o si, como sucedió con la decadencia del mundo grecolatino, se producirá otra vez un nuevo reordenamiento antes de que haya llegado al fondo hacia el que es arrastrado, Este resurgimiento le parece, sin embargo, muy improbable pues a su juicio se ha entrado ya en la fase final de *Kali-Yuga*, en el período más gris de la "edad sombría", en ese estado de disolución del actual ya no es posible salir más que por un cataclismo[238]. De todas las tentativas que pudieran llevarse a cabo por lograr ese resurgimiento Guénon considera que la menos quimérica, la única que no choca a su juicio con imposibilidades inmediatas, sería aquella que se propusiese restaurar un estado de cosas comparable al que existió en la Edad Media, con las diferencias requeridas por la modificación de las circunstancias y, apelando a las tradiciones que puedan haberse conservado íntegras, realizar una tarea de readaptación que sólo podría ser llevada a cabo por una élite intelectual sólidamente constituida[239].

La formación de una élite intelectual está sin embargo para Guénon, lejos de presentarse como inmediatamente posible[240]. La primera dificultad sería la de encontrar a aquéllos que estuvieran capacitados para integrarla, pues muy bien podrían éstos no sospechar siquiera sus posibilidades; una segunda dificultad sería la de la selección a llevar a cabo con el objeto de desechar todos aquellos que pudieran creerse capacitados sin estarlo efectivamente, que es a juicio de aquél el caso de muchos de los sabios y filósofos más eminentes, quienes pueden no estar de ninguna manera capacitados para formar parte de esa élite, habiendo incluso muchas posibilidades de que no lo estuvieran, precisamente por las costumbres mentales que han adquirido, por los múltiples prejuicios que son inseparables de aquéllas y, sobre to-

do, por su "miopía intelectual", que es la consecuencia más común de sus enfoques[241].

La formación de esa élite no debe, según Guénon, implicar la organización de una "sociedad" —en el sentido de asociación o agrupación— constituida con "status", reglamentos, reuniones y todas las manifestaciones exteriores que ello implica. Considera aquel que ese sería un punto de partida negativo que sólo conduciría al fracaso. Esa forma societaria no sólo sería a su juicio inútil sino también peligrosa en razón de las desviaciones que no dejarían de producirse puesto que, por más rigurosa que fuera la selección sería muy difícil impedir, particularmente al principio, que se introdujeran algunos elementos cuya incomprensión bastaría para comprometerlo todo. Considera además que dichas agrupaciones podrían dejarse seducir por las perspectiva de una acción social inmediata y hasta política, en el sentido más estrecho de la palabra, lo que sería a su parecer lo más contrario al fin propuesto[242]. Esa acción no se concilia verdaderamente con la función que debe desempeñar según Guénon el miembro de la élite ya que la de éste debe ser ajena a toda acción "periférica", incompatible ésta con la posición "central" que es la suya. Si la élite espiritual consintiera en salir de la oscuridad que le es propia, esta exterioridad no se correspondería con su interior, de lo que resultaría, si esta situación fuera posible, una especie de desarmonía en su ser mismo. Por el contrario, como para Guénon el "enderezamiento" que conduce al cambio desde el punto más bajo al punto más alto implica un paso por lo no-manifestado (paso que es instantáneo, o más bien intemporal o fuera de toda duración), toda verdadera transformación aparece como una "destrucción" cuando se la considera desde el punto de vista de la manifestación. Ello permite comprender —agrega— la incompatibilidad existente entre la naturaleza de las verdaderas élites y la de las pseudo-élites del mundo moderno, ya que lo que es en realidad un retorno al estado "principial" parece, si se lo ve

exteriormente y desde el lado “sustancial”, ser sólo un “retorno al caos”, igual que el originario, aunque, procediendo inmediatamente del Principio, constituye en realidad una “salida del caos”. Señala además que, como todo reflejo es necesariamente una imagen de lo que está reflejado, ese aspecto inferior puede ser considerado como representando en su orden relativo al aspecto superior, con la condición —agrega— de no olvidar de hacer aplicación del “sentido inverso” con que este tipo de relaciones deben entenderse. En dicho orden de ideas sostiene Guénon que la existencia del pueblo, o de aquellos que se confunden en apariencia con él es, según el lenguaje corriente, una existencia “oscura”[243]. De este modo, la apariencia “popular” revestida por los integrantes de la verdadera élite intelectual constituye para Guénon como una imagen de la realización que denomina “descendente”, en la que el re-descenso[244] debe necesariamente englobar todos los estados inferiores, incluso hasta aquel que representa o simboliza la apariencia exterior de los hombres vulgares, para poder hacerlos participar de la verdad trascendente en la medida de las posibilidades de cada uno de ellos. Esta participación constituye para él el aspecto inverso y a la vez complementario del rol de “soporte” que por su condición sustancial desempeña el pueblo en relación a la élite cuyo carácter es fundamentalmente esencial[245].

En efecto, según Guénon, del mismo modo que la élite constituye el extremo opuesto del pueblo es éste también el reflejo más directo de aquella pues, como en todas las cosas, también en este caso el punto más alto se refleja directamente en el punto más bajo y no en los puntos intermedios. Es en verdad un reflejo oscuro e invertido, como el cuerpo lo es respecto al espíritu, pero no deja de ofrecer la posibilidad de un “restablecimiento” comparable a aquel que se produce al finalizar un ciclo. Pero ello ocurre, a su juicio, solamente cuando el movimiento descendente ha alcanzado su término: el punto más bajo, de modo que to-

das las cosas puedan ser llevadas otra vez inmediatamente al punto más alto para comenzar un nuevo ciclo. Por ello le parece exacto decir que "los extremos se tocan", o más bien que se unen. La similitud que Guénon encuentra entre el pueblo y el cuerpo, se refiere al carácter sustancial que ambos poseen por igual, uno en el orden social y el otro en el orden individual, mientras que lo mental, si se lo enfoca sobre todo bajo un aspecto de racionalidad —agrega Guénon— corresponde más bien a la clase media. De esto resulta para aquel que la élite, descendiendo de alguna manera hasta el pueblo, encuentra en él todas las ventajas de la "incorporación", en el sentido literal del término, en tanto que ésta es necesaria para la integración de un ser realmente completo en nuestro estado de existencia, y el pueblo es para ello un "soporte" y una "base" del mismo modo que el cuerpo lo es para el espíritu manifestado en la individualidad humana[246].

La labor de la élite no debería tener por lo tanto un carácter "institucional" análogo al de las asociaciones, entidades o agrupaciones a las que estamos acostumbrados. Su modalidad de existencia debería calificarse desde el punto de vista exterior como el de un desorden o desorganización organizados. Organizado, sin embargo, no exteriormente, sino por el espíritu interior que le suministra la doctrina y lo alimenta. La sociedad exterior que pudiera cobrar eventualmente existencia no sería así más que una manifestación accidental de la organización interior preexistente[247]. Señala Guénon en dicho orden de ideas que todos los esfuerzos deben aplicarse al desarrollo del punto de vista intelectual puesto que, por una repercusión completamente natural, las consecuencias de dicha conquista se extenderán luego gradualmente y más o menos rápidamente a todos los otros dominios, incluidas sus aplicaciones de carácter social.

Pero la restauración cuyo advenimiento prevé el pensador francés, sea que se produzca por la vía de un resurgimiento mo-

derado, sea que sobrevenga luego de una catástrofe general, se producirá, en su opinión, tarde o temprano, porque el poder temporal —advierte— como concierne al mundo de la acción y del cambio y éste no tiene en sí su razón suficiente, debe recibir su ley de un principio superior en virtud del cual se integra al orden universal; si, por el contrario, se considera a aquél independiente de todo principio superior ya no es más, por ello mismo, que desorden puro y simple. Y el desorden al ser en el fondo la misma cosa que el desequilibrio, en el dominio humano se manifiesta a través de lo que denominamos injusticia. Ahora bien, siguiendo la doctrina extremo-oriental, el autor advierte que "la injusticia está hecha de todas las injusticias y, en el orden total, todo desorden se compensa con otro desorden"; por esté motivo la revolución que derrocó a la monarquía es a la vez la consecuencia lógica y el castigo, es decir, la compensación, de la revuelta anterior de esta misma monarquía contra la autoridad espiritual. Así, continúa Guénon, la ley es negada desde el momento en que se niega el principio mismo del cual ella emana. Pero sus negadores no la pueden suprimir realmente y aquélla se vuelve contra ellos y es así que el desorden debe necesariamente y finalmente reingresar en el orden[248]. Por consiguiente, como todo aquello que no tiene más que una existencia negativa, el desorden se destruye a sí mismo y en sus propios excesos se puede encontrar el remedio a los casos desesperados pues, —concluye— la velocidad creciente del cambio deberá tener necesariamente un término[249].

Pero lo que resulta ante todo importante, como lo pone de relieve Chacornac al comentar a Guénon es que, si bien el advenimiento de esos acontecimientos finales parece cierto, la suerte que le estará reservada al mundo occidental en ese "juicio" y el papel que podrá desempeñar en la restauración final dependerá del estado mental que la humanidad occidental posea en el momento en que el cambio se produzca, siendo previsible que sólo

en la medida en que Occidente haya tomado conciencia de las verdades fundamentales comunes a toda la civilización tradicional, podrá participar en dicha restauración[250].

Dicha participación no podría para Guénon tener lugar sobre la base de la pretensión de lograr un entendimiento entre Oriente y Occidente fundado en la convergencia de criterios sobre formas especiales (científicas) sino dentro de una medida muy limitada. Dicho entendimiento debería cimentarse más bien en cuestiones de naturaleza fundamental pues, de lo contrario, los excesos de proselitismo occidental constituirían un serio obstáculo y podrían comprometerlo todo. El acuerdo debería fundarse, por lo tanto, sobre la base de una auténtica y profunda comprensión de los principios y por el acuerdo esencial que, sin tener que ser necesariamente formulado en términos expresos, resultaría, de inmediato y espontáneamente, como consecuencia de la convergencia de la conducta integral del hombre sobre dichos principios.

Estos modestos comentarios no persiguen otro objeto que el de suscitar en el lector el interés por temas que Guénon aborda audazmente y de un modo que constituye una verdadera apertura para la mentalidad actual.

Guénon revaloriza al mismo tiempo a la creación toda, sacralizándola, como también al trabajo humano que, cuando reviste contenido político adquiere entonces el carácter de un "gobierno divino de los hombres". Esta concepción no conduce, sin embargo, como un análisis superficial pudiera sugerirlo, a una concepción política autoritarista ni teocrática, toda vez que respeta siempre la necesaria separación y diferencia entre el ejercicio de la autoridad espiritual y del poder temporal, los que, si bien pueden encontrarse vinculados interiormente por el sentido unificante de la doctrina que actúa sobre cada hombre por el medio que la naturaleza propia de ellos exija, conservan, no obstante, en lo externo, su modo propio de hacer efectivo el fin que ca-

da uno persigue, sirviéndose la autoridad espiritual principalmente de la libertad y el poder temporal sobre todo de la coacción como exigencias mismas de sus respectivas naturalezas y funciones.



René Guénon en El Cairo, Egipto. (*N. del E.D.*)

Capítulo V

INICIACION Y REALIZACION ESPIRITUAL

Alicia Blaser

Dirá Guénon que el hombre moderno occidental sufre una descalificación insuperable para recibir la iniciación y lograr la realización metafísica, y ésta es la distinción de un orden sagrado y de un orden profano que le hace percibir el mundo como privado de lo divino. Las cosas que lo rodean no son signos de una realidad superior para él y ha perdido la capacidad simbólica, pues ya no comprende o no cree en la correspondencia entre todos los niveles de la existencia.

Es que vive el hombre occidental sumergido en una cultura negadora de todo orden tradicional, entendido como lo que integra a ella las enseñanzas y los medios para participar, cada uno en su medida, de una sabiduría no humana que tiene que ver con principios eternos, que se ha dado siempre y en cualquier lugar, y que le habla al hombre de su esencia. En tal civilización toda acción, todo trabajo, toda ciencia estará subordinado a principios metafísicos. Privado de todo fundamento trascendente buscará en la razón, el sentimiento o el instinto sus razones últimas; si bien siente la necesidad de llevar a cabo ritos tradicionales, ha olvidado su sentido profundo, realizándolos por simple hábito, miedo o acuerdo con la mayoría.

Esta actitud pasiva lo predispone a recibir toda clase de influencias extrañas, como el teosofismo o el espiritismo, que

combatió considerándolos como uno de los más siniestros signos de los tiempos, perversiones de la religión que al invertir su intención y sentido proponen al hombre una degradación progresiva usando un lenguaje que ha tomado en préstamo términos orientales, a los que le da una interpretación errónea.

Si hemos podido resistirnos a una concepción secular del hombre y del mundo, si la vulgarización no nos ha atrapado con respuestas deformadas por simplificación y la propaganda no ha hecho desaparecer en nosotros la necesidad de búsqueda, no de información, sino de transformación, escuchemos a René Guénon. Su voz proviene de un itinerario vital que a la pregunta: ¿Cuál ha de ser mi papel, mi deber, mi meta?, propuso una contestación teórica: la realización espiritual, proceso interno de transformación mediante el cual el hombre calificado se reintegra con el Principio que lo sustenta.

Es la obra guenoniana eminentemente teórica, dirá Schuon[251] de cuyo aspecto práctico habla veladamente, quizás para evitar que sus lectores caigan en la ilusión de obtenerla por el mero recurso a la lectura de un libro cuyo contenido, en tanto que conjunto de palabras y frases que expresan ideas, no apela sino a nuestra razón. Paul Sérant le reprocha este silencio pues considera que quien se ha expresado con tan riguroso dogmatismo debe indicar expresamente la vía que permitirá traducir en la vida tal doctrina[252].

Otra es la tarea de que se trata. Desde un punto de vista cosmológico la define como "retorno de los seres en modificación al ser inmodificado"[253]. Para el lugar específico del hombre dentro de la infinita jerarquía de seres este retorno se traducirá en la toma de conciencia de estados superiores hasta llegar a conocerse como uno e idéntico con el Principio que lo sustenta. Para el estado humano es la conciencia condición de su existencia, pues por ella participa de la inteligencia Universal, pero puede haber otras formas en otros estados[254].

Es progresivamente despojamiento, reunificación, unión que llegará a ser develamiento del carácter insustancial y fenoménico del mundo y de la mente. Guénon interpreta el tema desde el punto de vista de la doctrina hindú del Vedânta no dual que afirma que nosotros no somos esta vida humana, finita, temporal, sino el Principio divino, infinito, eterno. Quedan así los fenómenos distintos del ser, reducidos a un velo muy tenue; por ejemplo, dirá "la impenetrabilidad de los cuerpos es el resultado del sueño del espíritu cuando la conciencia individual está activa en el estado de vigilia"[255]. El proceso que fundamenta la posibilidad de la realización metafísica es la identidad entre el ser y el conocer[256]. Por ella el sujeto participa de la naturaleza del objeto y el objeto de la naturaleza del sujeto; captando la esencia la realizamos como una modalidad de nuestro propio ser. Otro es el caso del conocimiento común, abstracto o por reflejo, en el cual al no haber identificación no se aprehende la esencia.

El órgano para percibir directamente la verdad es la intuición intelectual y suprarracional, que por ser inmediata es infalible en sí misma dirá Guénon citando a Aristóteles[257]. Como estamos en el ámbito del espíritu la verdad de su contenido sólo podrá verificarse por medio del testimonio vivo de la experiencia.

Proyecta aquí el autor, en los medios últimos del conocimiento, una jerarquía de facultades anímicas predominante en la filosofía occidental desde Aristóteles en adelante. Lo racional aparece por encima de lo volitivo y de lo afectivo, sin tener en cuenta que lo que se está aprehendiendo está por encima, es lo inobjetivable que se expresará siempre a través de una de esas tres facultades según sea el temperamento de los sujetos[258].

Todos los medios exteriores que se pueden agrupar bajo el título de "La Iniciación" están destinados a despertar la intuición intelectual, especialmente la analogía y el simbolismo, en tanto que los medios discursivos intervienen también, pero de una manera accidental. Tomando el ejemplo de un libro de contenido

iniciático describe los diferentes niveles de captación: un nivel literario del que se extraerá un conocimiento erudito, el que está ligado a una tradición exotérica encontrará un valor religioso, quien tiene ciertos conocimientos de esoterismo con la ayuda de comentarios comenzará a percibir pluralidad de sentidos discerniendo el espíritu que se esconde en la letra, preparación doctrinal que precede a la realización efectiva. En cuanto al que ha recibido la iniciación, conservando todos los sentidos anteriormente expuestos, lo usará como soporte para la meditación ritual y "en tanto que medita se abrirán a él posibilidades infinitamente superiores a las de una simple comprensión teórica"[259],

Propone, entonces, Guénon una vía contemplativa de orden puramente intelectual, subordinando las vías de la devoción y de la acción, especialmente el misticismo al que define como pasivo y acusa de no traspasar los límites de la subjetividad. Implica una actitud intelectual activa entendida como una disposición para abrirse a la realidad esencial que trasciende el pensamiento discursivo. El objetivo es la realización de un estado supraindividual que no depende de la voluntad personal, pero el fin propuesto determina el horizonte intelectual y llama a los medios espirituales que son como su prefiguración. Afirma la naturaleza suprarracional del conocimiento verdadero que permite captar la infinitud inmediatamente.

Esta sabiduría iniciática es el desarrollo de posibilidades que están en el hombre, pero a condición de considerarlo no sólo en su modalidad corporal, sino en la integralidad de su desarrollo individual. Expresa el simbolismo de la cruz la posibilidad ofrecida a todo hombre que se dedique a la vida espiritual de expandirse en un sentido horizontal que lo restaura al estado primordial liberándolo del tiempo y de la dualidad. Es éste el centro del ser al origen del eje que une todas las modalidades del hombre (física, psíquica y espiritual) con la infinita jerarquía de estados múltiples, mundos o grados comprendidos en la síntesis total del

Hombre Universal y que está representada por el eje vertical con un sentido de exaltación.

Describe nuestro autor dos posibilidades en la evolución del ser humano y las denomina liberación diferida o por grados y liberación final[260]. Es la primera el destino póstumo de la mayoría que no está en condiciones de encarar finalidades de orden supraindividual, para ellos propone el exoterismo, la salvación que es la permanencia por una duración indefinida dentro de los límites que definen la individualidad humana, recurso por el cual se conserva la perfección que se ha logrado en un estado formal, en espera de otro ciclo cósmico que le permita desarrollar las posibilidades aún virtuales. El segundo caso, corresponde al ser que antes de la muerte ha conocido el Principio Supremo. Involucra una constelación de temas sobre el cual las iglesias no se expresan, por tanto no existen las barreras confesionales, ámbito ecléctico en el que se trata de comparar todo con todo para encontrar el verdadero núcleo de las distintas tradiciones.

A continuación y bajo el título de "La Iniciación" se describen todos los medios que puede y debe usar el hombre para obtener la liberación final.

1. La iniciación

Es a fines de 1932 cuando encara Guénon el tema desde un punto de vista operativo con tres artículos publicados en la revista Voile d'Isis. Son ellos "Condiciones de la iniciación", "Sobre la regularidad iniciática" y "Sobre la transmisión iniciática". Refiere Jean Robin[261] que, según el testimonio de guenonianos, fueron una verdadera revelación en su momento por su concepción rigurosamente tradicional de la iniciación en los antípodas tanto de las fantasías ocultistas en boga, como también de las ideas de un teósofo como Saint Ives d'Alveydre para quien es és-

ta la adquisición de un saber superior al universitario, más o menos análogo al saber profano. Fueron incluidos en *Aperçus sur l'initiation* y es sobre este libro así como sobre *Initiation et réalisation spirituelle* sobre los que hemos basado nuestro examen.

Tiene la iniciación una doble vertiente: intemporal, vertical, que vincula lo humano con lo suprahumano; y horizontal, temporal, que lo relaciona en el presente con una comunidad iniciática y que aspira a un retorno a los orígenes para recibir algo que ha sido transmitido desde un estado anterior, prehumano. Si en un sentido restringido y virtual es la transmisión de una fuerza espiritual por medio de un rito que pone al postulante en el "inicio" de un camino, en un sentido más amplio es el recorrido de la vía o iniciación efectiva; una nueva existencia durante la cual serán desarrolladas posibilidades de un orden totalmente distinto de la vida humana común; conversión que implica reunión y concentración de las potencias del ser, mediante la cual pasará del pensamiento humano a la comprensión divina. Es una áscesis, o esfuerzo metódico para obtener un fin espiritual, regla de vida purificatoria previa a la obtención de todo estado espiritual al cual se habrá sacrificado la contingencia para conquistaría esencia. Esta idea impregna el simbolismo de grandes tradiciones, relacionado con el esfuerzo para transformar la energía de un nivel inferior en otro superior, por medio del trabajo que todo nombre puede realizar en su vida, y sin el cual no lo será verdaderamente, pasivo hacia el Principio y activo hacia la manifestación.

Tiene en este contexto el término "virtual" el sentido de teórico al que hay que unir una praxis y responde a la comprensión de teoría como especulación y no como contemplación que conlleva una realización de sus contenidos.

En el artículo "El verbo y el símbolo"[262] Guénon expresará: "Ninguna forma exterior es necesaria, todas son igualmente contingentes y accidentales con respecto a lo que expresan o re-

presentan”. Esta característica de auxilio o soporte, necesidad relativa, tendrán todos los medios externos de los que se puede valer el sujeto que por una elección deliberada se interna en el camino del desarrollo interior, de la regeneración, de acuerdo con una enseñanza no humana que proviene de la época primordial, cuando el hombre, completo, debido a su proximidad con el Principio, llevaba a cabo su desarrollo espiritual de una manera natural y espontánea. Es la cadena iniciática la forma en que perdura esta sabiduría suprahumana en este mundo, cadena que no debe ser interrumpida y de ello se encargarán las diferentes organizaciones iniciáticas; y qué es renovada a veces por el descenso de un principio trascendente. En las diferentes tradiciones este descenso se denomina *avatara*, profeta, santo, etc., correspondiéndole una jerarquía de acuerdo a la mayor o menor perfección con que expresen el principio de que se trate.

Por lo tanto, es la iniciación una necesidad de hecho, si bien imprescindible para nuestra época, no lo fue antes. Puede compararse a la pérdida del Edén en la Biblia que reflejaría el pasaje de un estado de generación espontánea a otro donde todo sería obtenido con el sudor de la frente; en el orden espiritual se expresaría por la necesidad de sembrar la fuerza espiritual que antes surgió de manera espontánea.

Esta perspectiva de descenso, degradación o diversificación se explica por una caída natural que sufre todo lo manifestado dentro de la concepción india de los ciclos cósmicos.

El ritmo del orden cíclico se divide en dos fases; una descendente en el sentido de una diferenciación cada vez más acentuada y la otra ascendente de retorno al estado principial. Este movimiento circular se cumple por la predominancia de dos fuerzas adversas y contrarias: una de contracción o condensación y otra de expansión o dilatación. Estas dos fuerzas no se destruyen ni producen armonía sino un movimiento giratorio, una rueda de angustias. En el orden de la manifestación en general ya predo-

mine una u otra veremos aparecer las tres tendencias básicas o “gunas” de la tradición hindú que llevan a la reintegración en la esencia y a la dispersión centrífuga y caída en el caos infrahumano. Aplicando a la historia humana la acción de las mismas hará notar Guénon que estamos en el *Kali Yuga*, donde la marcha descendente hacia una materialización ha adquirido una aceleración máxima. Concretamente, en lo que concierne a la realización espiritual se expresará en los tres caminos que el hombre, según su naturaleza, deberá recorrer: el camino del conocimiento, de orden esencialmente supraindividual o espiritual convendrá a los seres en los que predomine la tendencia luminosa y que están predispuestos a encarar la realización de los estados superiores, informales, y corresponde a la etapa de la iniciación que denomina Grandes Misterios; el camino de la devoción y de la acción apelan al desarrollo de todas las posibilidades individuales compuestas por elementos psíquicos y físicos, tienen un papel preparatorio que deberá restaurar al hombre en el estado primordial, la culminación de los Pequeños Misterios.

Entonces la cadena de los mundos se origina en esta doble fuerza cuya esencia es única, “polarización del ser en esencia y sustancia”[263] que signa con la dualidad todos los grados de la manifestación y produce una rueda de renacimientos.

Lo que la sabiduría iniciática nos dice es que hay otro camino, salida voluntaria del juego de acciones y reacciones cósmicas: aquí y ahora puedo morir para los seres y renacer en el No-Ser liberándome de los ciclos cósmicos pues los habré realizado a todos. Es un punto en donde las dos fuerzas se equilibran, “un pasaje instantáneo que escapa a todo medio de investigación exterior pues está fuera de la serie de modificaciones sucesivas de la manifestación”[264].

En esta perspectiva es la realización un proceso de síntesis de elementos antagónicos por medio del cual se escapa al proceso de entropía creciente, al estilo de la degradación del mundo físi-

co, que deviene solidificación. Por lo tanto la liberación no será un lanzarse hacia adelante sino una reacción, recorrer el camino a la inversa, retorno o recuerdo de lo que fue al origen antes de la caída en la dualidad. Entre los dos polos caída-reintegración, opera el hombre como mediador, eslabón entre los tres mundos. Esta mediación es posible pues es un mundo unificado por la analogía, pero que deja subsistir la multiplicidad ya que como es abajo así es arriba.

En su profundidad el hombre va a encontrar el universo, del cual él es reflejo, su realización en virtud de la constante ley de la analogía va a corresponder con la que tiene lugar en la escala universal del ser. El polo substancial será el cuerpo, soporte en el cual la individualidad integral está como en germen, en tanto que el polo espiritual se mantiene inmutable pues para él no hay niveles relativos[265].

Encaramos la descripción del proceso en tres momentos sucesivos, como Guénon lo hace. Ellos son:

1. Potencialidad: las posibilidades inherentes a la naturaleza propia del individuo y que son la materia prima sobre la cual se deberá efectuar el trabajo iniciático.

2. Virtualidad: transmisión por medio de la vinculación a una organización tradicional de una influencia espiritual que dará al ser la iluminación que le permitirá ordenar las posibilidades que lleva en sí.

3. Actualidad: el trabajo interior por el cual recorrerá gradualmente la jerarquía iniciática hasta la meta final.

a) *Potencialidad*

La posesión de un conjunto de doctrinas y técnicas para la conquista de estados superiores no será suficiente. Hará falta una

serie de condiciones internas y cósmicas que provienen, de estados anteriores que constituyen obstáculos y calificaciones para obtener la iniciación.

Es el tema de la transmigración que en *El error espiritista* define Guénon como "cambio de estado"[266] pero no la describe, sino por alusiones a residuos psíquicos o formas de existencia no soportadas por sustancias separadas e irreductibles que provienen de estados anteriores y que engendran en el mundo grosero y sutil causalidades que se desplegaran concomitantemente.

Por lo tanto, los eventos que pueden ocurrirle a un ser como "ocasionales", de ninguna manera son tales; la verdadera causa de lo que le sucede son siempre las posibilidades inherentes a la naturaleza propia, o sea, de orden puramente interior, afinidad en virtud de la cual se toma del medio lo que es conforme con sus posibilidades. Cuando un ser parece sufrir la influencia de otro, en realidad lo que hace es traducir en el exterior una posibilidad inherente a su misma naturaleza. Hay, sin embargo, un sentido en el cual recibe las influencias del medio y es consecuencia de las limitaciones generales que definen el estado de manifestación en que se encuentra, y también las condiciones especiales del modo particular en ese estado.

En este orden puramente interior debemos entender la función que cumple el gurú o maestro espiritual. El gurú humano representa la materialización del verdadero, interior, siempre presente por cuanto es uno con el Si Mismo. De la misma naturaleza son los hechos, objetos o personas, soporte ocasional y momentáneo de un orden superior, que bajo la apariencia de circunstancias fortuitas encaminan hacia la iluminación.

Las calificaciones requeridas pertenecen al dominio de la individualidad, que, aunque contingente, cumple el importante papel de instrumento del Si Mismo y sus deficiencias, aun físicas o

psíquicas, pueden constituir obstáculos de importancia creciente hasta el extremo de tornar la iniciación totalmente inoperante.

La calificación esencial es “la amplitud del horizonte intelectual”[267], entendida como una disposición a abrirse al conocimiento esencial. Da a su vez origen a una serie de calificaciones secundarias, físícas y psíquicas, ya que estos elementos de fácil observación son equivalentes simbólicos de la primera. Finalmente habrá condiciones especiales que se relacionan con el tipo de iniciación que podrá ser exclusivamente femenina, masculina o que requiera la aptitud para ejercer un oficio. Hacen referencia a desarmonías y disritmias que puede sufrir el que está tratando de encontrar su centro invariable y que se muestran como descalificaciones, pues sobre la ciencia del ritmo se basan todos los medios que pueden utilizarse para entrar en comunicación con los estados superiores, especialmente los ritos iniciáticos que exigen la puesta en práctica de técnicas estrictas por medio de las cuales el aspirante acordará su ritmo vital al del cosmos y la fuente del cosmos. Así todas las disimetrías corporales, son desequilibrios más o menos acentuados, son índices desfavorables en el candidato.

El reemplazo en la sociedad moderna de un ordenamiento interior y esencial por una agregación basada en lo que se tiene y no en lo que se es, dificulta la tarea de determinar las aptitudes. A su vez, las organizaciones con vocación espiritual han olvidado las ciencias tradicionales que permitían conocer la naturaleza de los seres, admitiendo elementos no calificados que contribuyen a la decadencia de las mismas.

b) *Virtualidad*

Hasta aquí hemos hecho referencia a una de las condiciones para recibir la iniciación, que es la naturaleza propia del sujeto.

Entraremos ahora en lo que constituye su sentido restringido: recepción de la influencia espiritual en estado de germen por medio de un rito, por el cual se vincula al postulante a una organización iniciática. Es la comunicación de un elemento en cierta manera "vital", asociación de energías sutiles y espirituales cuyo papel es extender las posibilidades del individuo a todas las modalidades de la naturaleza humana. El efecto no se siente inmediatamente por cuanto lo que se transmite es una aptitud que el iniciado deberá desarrollar o podrá dejar dormir quedando en estado virtual.

Se destaca la importancia de la vinculación, pues se trata de la transmisión de una sabiduría de origen divino que se perpetúa en el tiempo y se renueva incesantemente por el contacto con su fuente intemporal; debe efectuarse según leyes definidas que si bien difieren de las que rigen el mundo corporal no son menos rigurosas. Es válido definirla como una "vibración" que ilumina y ordena el caos de potencialidades, si bien no se trata de una vibración sensible[268].

Es necesario que el postulante tenga la intención recta de ser iniciado, o sea la fuerza de decisión de elevarse más allá de sí, la voluntad espiritual de liberarse en un sentido ascendente prefigurada por la posición vertical del hombre; pero también que sea aceptado por una organización tradicional regular afín con la vía exterior de cuyas relaciones anímicas ha participado ya naturalmente y cuyo simbolismo, tomando las formas del tiempo y lugar en que se encuentra, será más fácil de profundizar.

En cuanto a las organizaciones, deben efectivamente poseer la fuerza espiritual para poder transmitirla y, en realidad, es ésta su función más importante; sin ella la observación de formas rituales sería inútil pues faltará el elemento vital esencial que le da su eficacia. Guénon explora los medios ocultistas y neoespiritualistas en París, llegando a la conclusión de que sólo la Masonería y la Confraternidad han conservado un carácter iniciático auténti-

co, considerando al resto como mera fantasía, cuando no algo peor, una contrainiciación.

Se distinguen por su finalidad supraindividual que proviene de la fuerza que conservan de las sociedades meramente colectivas constituidas por la suma de sus miembros pasados y futuros, de donde proviene la fuerza psíquica que poseen. Así la identificación con una entidad psíquica de este orden agrandará la individualidad, pero no más allá de lo colectivo.

Finalmente, las organizaciones religiosas también poseerán una influencia espiritual pero su acción se ejercerá sólo en el orden individual.

Si por cualquier circunstancia la fuerza espiritual se retira, sus antiguos soportes corpóreos no dejarán de estar cargados de elementos psíquicos tanto más persistentes por el hecho de haber servido de intermediarios a una acción poderosa. Dirá Guénon que éste es el caso de centros iniciáticos como Egipto y Caldea, extinguidos hace tiempo. Por otra parte, abandonados a sí mismos pueden ser captados por quien sepa hacerlo y, como las fuerzas físicas usadas para los fines más diversos y opuestos[269].

Están ligadas todas por el mismo principio espiritual que manifiestan en este mundo y que es a su vez emanación del Centro Supremo, el que mantiene la tradición primordial desde el principio del ciclo actual de manifestación. El vínculo con él es la garantía de una ortodoxia que expresa la unidad interior y esencial, y la mayor o menor conciencia de este vínculo establece grados de exterioridad e interioridad. Uno de los ejemplos más completos de este orden jerárquico se encuentra en Extremo Oriente, en donde el taoísmo corresponde a la visión esotérica y el confucianismo a su parte social y, finalmente, hay sociedades secretas constituidas con un fin especial, a veces temporario, que desaparecen sin dejar rastro luego de cumplido. Representarán el último escalón de una jerarquía que se va elevando hasta llegar a

los niveles más inaccesibles al mundo profano, allí la no-acción es el punto de apoyo para la acción del resto. Así cada una juega su papel específico en un plan que las sobrepasa y del cual pueden no tener conciencia.

Además de esta jerarquía visible hay una invisible, constituida por ciertos seres que con "su acción de presencia" se encargan de llevar la influencia espiritual donde se necesita. Toman la apariencia que más convenga al caso: algunos son permanentes, y serán los "Superiores Desconocidos" de la Masonería que la inspiran y dirigen invisiblemente; otros momentáneos, mercaderes de caballos y juglares en la Edad Media. Es la función que cumplieron los Rosacruces en Occidente luego de la destrucción de la Orden del Temple, cuyo nombre simbólico designa a la colectividad de seres que han llegado a un mismo grado de iniciación efectiva. Su perfección interior no puede ser captada por los profanos entre quienes viven ejerciendo vías de acción totalmente incomprensibles para el común de la gente.

Tiene la iniciación un carácter imborrable, y conservará en la sociedad su existencia efectiva mientras cualquiera de sus adeptos continúe viviendo. En este sentido es "inasible" para el mundo exterior, que no podrá suprimirla. Es "inasible" también en un sentido más profundo con respecto al secreto iniciático, inviolable por su naturaleza propia, pues es lo inexpresable y por tanto necesariamente lo "incomunicable". En la Iniciación sólo se transmite la fuerza que permitirá realizarlo de una manera puramente interior, Tendrá también otros secretos, contingentes, que son como imágenes del esencial: el carácter cerrado, por la necesidad de calificaciones específicas; las ciencias y artes tradicionales; el conjunto de símbolos, ritos y medios de reconocimiento: finalmente, un rol pedagógico, forma atenuada de la "disciplina del silencio" de los pitagóricos, y como tal será eficaz independientemente del secreto guardado.

Está constituida por una élite entendida como una selección sucesiva que se opera por la facultad superior del ser humano, intelectual o espiritual[270]. Será por lo tanto, grados de conocimiento que se corresponde con el concepto de "infalibilidad doctrinal" la cual se cumplirá exclusivamente cuando se expresa la parte de la doctrina con la que se ha identificado.

Comporta también una jerarquía de funciones que no modifica el grado y puede ser temporaria, entre otras las facultades de transmitir la iniciación, dirigir ciertos trabajos, enseñar, y en este caso el individuo no podrá hablar en su propio nombre sino en el de la tradición que él encarna. En suma se acentúa la independencia y eficacia de doctrina y rito con respecto al individuo que es sólo soporte.

c) *Actualidad*

El trabajo interno será apoyado por el doble recurso a la doctrina que se expresa en símbolos y ritos, los que la ponen en acción tornándola viviente. Será una exposición doctrinal no erudita para conocer el camino con precisión y una enseñanza de métodos preparatorios para obtener estados. La naturaleza de los medios es como una prefiguración del fin no humano de la vía que evocan, por eso todo esfuerzo exclusivamente individual no puede disolver el nudo de la ilusión egocéntrica.

El hecho de que la verdad divina sobrepasa infinitamente las concepciones mentales debe marcarse en la economía de la vida espiritual. La realidad es a la vez Ser y Conocer, el aspirante debe eliminar la ignorancia y la inconsciencia, pero evitará dejarse acaparar por un saber teórico e irreal. El aspecto intelectual comportará el estudio de la doctrina y su trascendencia por la intuición. Lo mental que vehiculiza la verdad, pero la limita, debe ser eliminado en la concentración espiritual.

La comunicación con estados supraindividuales es una "inspiración" que hace referencia al ser que la recibe, y que deviene "revelación" al ser transmitida.

Será omnicomprensiva, para permitir adaptarse a la diversidad indefinida de la naturaleza individual. Se le abrirá al adepto la vía a seguir, el plan a realizar, la actitud mental e intelectual necesaria. Se puede guiar su trabajo interior, pero eso será todo, pues nadie podrá develar el secreto iniciático por él. Por lo tanto deberá ser la enseñanza iniciática asistemática, para dejar lugar a lo inapresable que un sistema rígido dejaría afuera.

La actitud mental deberá ser receptiva, no pasiva, exige un esfuerzo constante de asimilación. El iniciado no es un "sujeto" sino todo lo contrario, el objetivo es la liberación del ser de todas las contingencias y no la imposición de nuevos lazos a los ya naturalmente existentes. Toda tendencia a la pasividad es un obstáculo y si predomina, una descalificación irremediable.

Aún más, todas las prácticas hipnóticas, mediúmnicas y entrenamientos psíquicos para obtener facultades paranormales están prohibidas ya que implican el empleo de un sujeto, y lo que se requiere es una actitud activa con respecto a los estados espirituales transitorios para evitar la autosugestión.

La pasividad es concebible en un solo sentido, y es hacia el Principio; pudiendo pasar de una mera ilusión psicológica a una inversión de los fines que lleva a tomar contacto, no con un principio trascendente, sino con la parte inferior del mundo sutil. Este es el dominio de la contrainiciación, que se caracteriza por ser una inversión de las relaciones jerárquicas y la negación del Espíritu.

Hay en las civilizaciones tradicionales un modo legítimo exotérico de participar en la tradición primordial. Según Guénon éste sería el caso de la enseñanza universitaria, que se originó en la Edad Media y cuyos grados de bachiller, licenciado y doctor

reproducen la división ternaria frecuentemente adoptada por las organizaciones iniciáticas. Así los actuales grados universitarios son como un residuo de lo que fueron al origen, como las ciencias modernas lo son de las antiguas ciencias tradicionales[271].

Es el símbolo el vehículo de esta sabiduría, pues es un misterio, "palabra muda" que se abre sobre posibilidades ilimitadas. Su origen es la realidad invisible que sustenta a la visible, así el mundo es una teofanía y por tanto fuente válida de información. En cuanto a su papel especifico en la realización, su propósito es trasladar el objeto y el ser que lo contempla a un nivel de referencia central. Podrán ser transmitidos conservando toda su alusión regenerativa, aún por aquellos que no comprenden su sentido, bastará que se conserven intactos para evocar en el capacitado los múltiples sentidos de que es portador y síntesis.

Los símbolos son visuales y sonoros, modalidades que expresan las dos categorías características de nuestro estado de manifestación. El predominio de uno u otro define dos tipos de ritual, propio de los pueblos nómades y sedentarios. Unos desplazándose en el espacio fijan el tiempo en el canto y la música, los otros viviendo en el tiempo, apresan el espacio en el trazo y el volumen.

La correspondencia de estas dos modalidades se manifiesta en el lenguaje cuando aparece la escritura que es una fijación del sonido al permitir reproducirlo. Si bien ligado a la racionalidad, hay un uso superior en las lenguas sagradas, constituidas por caracteres simbólicos a imagen de las "letras trascendentes" y cuyas fórmulas escritas están compuestas por los mismos elementos que constituyen la totalidad de los seres[272]. Esta "ciencia de las letras" da facultad para obrar sobre los seres, cuyos nombres expresan su esencia. El maestro que la conoce, no sólo debería poder leer, sino también escribir en el Libro de la Vida.

Finalmente, tanto los símbolos gráficos, ya sean instantáneos o no, como los sonoros, son reducidos a la unidad por la teoría del gesto en sentido amplio, pues todos requieren para constituirse diversa suerte de movimientos corporales.

Nos conduce esta teoría del gesto a la raíz metafísica donde la acción humana encuentra su fuente sacralizante al repetirlo, en un gesto arquetípico que da origen a la manifestación, y que la tradición reconoce analógicamente como vibraciones, luz, sonido, que aseguran la reintegración con el Principio.

Sintoniza el corazón, la respiración, la palabra, el cuerpo todo, al doble ritmo de la manifestación universal; esta sabiduría no ha olvidado que el renacer empieza en procesos materiales insertos en la profundidad de nuestro cuerpo; se estructura como una ciencia del ritmo con un aspecto sonoro y otro luminoso. Este es el ámbito de los ritos metafísicos que implican el recurso a fuerzas espirituales, psíquicas y físicas. Reservados para una "élite", comunican al hombre con lo que lo sobrepasa; en tanto que los exotéricos conciernen a todos los miembros de un medio social, son públicos y su fin es exclusivamente individual, puesto que no superan esta condición humana. Los ritos mágicos comportan el manejo de fuerzas sutiles para producir fenómenos de ese orden o físicos y serán eficaces también cuando se conformen al orden tradicional.

Describe Guénon la plegaria como ejemplo de rito exotérico. Ella apela a la fuerza sutil de que dispone la colectividad y que, en el caso de comunidades religiosas, producirá el descenso de un elemento no humano; cada uno de sus miembros podrá utilizarla poniéndose en armonía con el conjunto y conformándose a las reglas establecidas. A veces, la síntesis de fuerza espiritual y colectiva se concentrará en un soporte somático que hará las veces de cuerpo, un alma que es la fuerza colectiva y un espíritu o influencia supraindividual, constituyendo un ser vivo que actúa

por medio de los otros dos elementos. Este sería, por ejemplo, el caso de los lugares de peregrinación.

La meditación ritual, rito metafísico, no es un pedido y no supone la existencia de algo exterior, es una aspiración del ser a lo universal, tratando de elevarse hacia la fuerza espiritual, operación interior que recurre a jerarquías, palabras y gestos cuyas vibraciones trasmutan la estructura psicofísica de la conciencia contrayéndola en la instantaneidad.

El rito torna la doctrina viviente, poniendo en movimiento los símbolos de manera tal que el ser no sólo conoce la verdad, sino que Es la verdad. Los resultados obtenidos variarán, y Guénon los describe en el capítulo "Priére et Incantation"[273]. El cumplimiento de las obras prescriptas por las religiones y la plegaria conciernen a la individualidad, corporal y en estos límites se mueven. Sin embargo, se podrán percibir por estos medios realidades de orden superior no en sí mismas, sino traducidas simbólicamente y revestidas de formas psíquicas y mentales. Comportan para aquéllos que las experimentan certezas que superan las creencias puras y simples, y puede ser comparado a aquél que conoce la luz por la sombra que proyecta en el campo de su conciencia individual restringida. En un grado más elevado están aquéllos que han extendido su conciencia a la individualidad integral y perciben directamente los estados superiores del ser, pero sin participar efectivamente. Es ya el dominio iniciático efectivo en cuanto extiende la individualidad al dominio extracorporal, pero sólo teórico y virtual con respecto a estados superiores. Produce certezas más completas y puede ser comparado al que conoce la luz por sus rayos. Finalmente y en el grado más alto, está la perfección del conocimiento metafísico plenamente realizado por la toma de posesión consciente y voluntaria de todos los estados del ser. Podríase comparar a quien se remonta a la fuente misma de la luz y la conoce en su realidad esencial.

2. Las etapas

La distinción triple del hombre en cuerpo, alma y espíritu signa el itinerario iniciático que va a consistir esencialmente en dejar de identificarse con el ser psicofísico para unirse al Espíritu. Tomará la forma de un viaje por los mundos infernal, terrestre y celeste a que dan acceso los Pequeños y Grandes Misterios, comportando aquéllos el conocimiento de la naturaleza y sus leyes, y éstos, lo que se encuentra más allá y es su fundamento.

"Misterio", "mito", "místico" provienen de la raíz griega *my*: la boca cerrada, el silencio, y por derivación, la instrucción sin palabras. Es este misterio sobre lo que conviene callar, pues lo *sacratum* es también lo *secretum*; lo que se debe recibir en silencio, verdades más allá de toda discusión, procedimiento éste último profano por excelencia y al que hace referencia la palabra "profanación"; por fin, es lo que sólo puede contemplarse en silencio y la prohibición de comunicarlo apunta a la imposibilidad real de hacerlo.

Al inicio del camino están las pruebas iniciáticas. Ritos preliminares purificatorios que operan por los elementos, que por ser simples son incorruptibles. El agua imagen de la sustancia universal, es de uso frecuente en estos rituales que se desgranan como abluciones, lustraciones e inmersiones ejercidas sobre seres y cosas. Reducirán simbólicamente al neófito a la simplicidad indiferenciada primordial sobre la cual debe actuar el *fiat lux* cosmogónico. Aluden también a la necesidad de vencer el miedo, que prefigura la situación del que se ha identificado con el Ser y es todas las contingencias, por tanto para él no habrá "otro" a quien temer.

En el simbolismo tradicional es la caverna el lugar de la iniciación, imagen del lugar cósmico donde tendrá lugar el segundo nacimiento; el laberinto hace referencia a estas pruebas, pues permite o veda el acceso a la caverna y sólo los que están califica-

dos podrán recorrerlo hasta el fin, en tanto que los demás se verán impedidos de penetrar o extraviarán el camino.

Se encuentra así presente la idea de selección a la cual ya nos hemos referido, y el peregrinaje por el laberinto desembocará en el lugar reservado a los "elegidos", verdadera Tierra Santa o centro espiritual interno y central donde se produce la comunicación con los estados supraindividuales y que el laberinto rodea con sus repliegues.

La muerte iniciática debe ser tomada en su sentido general de cambio de estado, que implica un nacimiento al estado consecuente. Pero si en la rueda de renacimientos esto sería, por ejemplo, muerte al estado prehumano y nacimiento al humano, aquí significará muerte al mundo profano y pasaje por un estado allende al orden espaciotemporal, o reabsorción en lo no-Manifestado que es el sentido más elevado que se le puede dar a la palabra Muerte. En este oscurecimiento o tinieblas tiene lugar el descenso a los infiernos, que significa una recapitulación de los estados precedentes que el ser ya ha recorrido, por lo tanto sólo simbólicamente le es dado volver a ellos para que puedan participar de la transformación que va a cumplirse. También permite la manifestación de posibilidades de orden inferior que deben ser agotadas[274].

Si bien cada etapa es muerte y renacimiento, se destaca el segundo nacimiento como pasaje a un orden totalmente distinto recorrido por las modalidades sutiles del ser, o mundo intermediario, que contiene en germen todas las cosas. Toda vida está sintetizada en el, "el ser se siente aquí como una ola del Océano Primordial"[275].

Recibe entonces el iniciado un nuevo nombre que revelará una entidad diferente a la profana, o una constelación de nombres a medida que vaya ascendiendo en la escala hasta llegar a aquél que expresará su modalidad central, indicando la restaura-

ción en el estado primordial, culminación de los Pequeños Misterios. Todo lo que existe es como una proyección parcial de sus propias posibilidades, siendo el centro su acción de presencia mantiene y conserva el mundo. Esta función de mediación se expresa en los antiguos ritos que afirman la intervención del hombre para el mantenimiento del orden cósmico. Para el hombre ordinario cuya conciencia esta sólo despierta en la modalidad corporal, al percibir oscuramente lo sutil se le aparece como incluido en el cuerpo. Pero esta ilusión se despeja y las jerarquías se hacen patentes, todos los estados aparecen como realmente son, comprendidos en el espíritu que los sustenta a todos. Es una reversión que restablece la verdadera relación con todas las cosas. Esto se expresa en el Islam diciendo que tal ser si está al sol, no tiene sombra; en la oscuridad una luz emana de él[276]. Aunque no ha traspuesto los límites del espacio y del tiempo, los domina y puede encarar la totalidad de las cosas de un modo permanente al haber logrado sustraerse al cambio.

A partir de aquí comienza el verdadero viaje celeste que conquistará los estados suprahumanos; el tercer nacimiento al mundo espiritual está precedido por la muerte al cosmos. Es ésta la muerte psíquica, que tiene a veces un aspecto temible ya que para el hombre ordinario se produce después de la muerte corporal y no conduce al mundo espiritual, sino simplemente a otro estado individual de manifestación fuera de las prolongaciones del estado humano, que es muy ventajoso conservar y a este efecto, destaca Guénon, están dirigidos los ritos funerarios de las diversas tradiciones[277]. Recordemos que la conveniencia se explica por la función central de la humanidad con respecto a su grado de existencia y la superioridad que implica el contener sintéticamente en sí la totalidad de ese grado. Cita Guénon otro aspecto desfavorable de la segunda muerte que se relaciona con la contrainiciación, ya que quienes siguen esta vía, al morir, en vir-

tud del desarrollo de sus posibilidades sutiles inferiores, se encuentran en situación peor que los simples profanos.

El tercer nacimiento, al mundo espiritual, debe ser considerado como una resurrección; ya no es un comienzo, sino que las posibilidades humanas integralmente desarrolladas deben ser ahora "transformadas" o traspuestas más allá de las condiciones limitativas que definen la existencia Humana. En tanto que en la primera etapa de una "transmutación" o cambio de modalidad del dominio de lo formal que comporta exclusiones recíprocas de aspectos.

Tal ser no tendrá nombre y podrá tomar cualquiera para manifestarse en el dominio individual, accidental y cambiable, representando organizaciones o funciones independientemente del individuo que las realiza. Así se explica la dificultad para identificar a los autores de personalidad iniciática, y es el sentido superior del anonimato, que indica un origen no humano, supraindividual.

En el cosmos los medios han sido variados, pero aquí se unifican en la vía del conocimiento. Culmina con la unión con el Principio Supremo; por ella sabe por el más real e inmediato de los conocimientos que lo que lo sustenta no es sólo el alma individual sino el Espíritu absoluto e incondicionado, que ambos están en contacto indisoluble y no son sino uno. Ha alcanzado el centro de sí mismo y de todas las cosas, cumple para todos los estados la misma función que el hombre edénico para el suyo. Ambos encarnan la actividad del cielo en este mundo y no podrán ser diferenciados desde la perspectiva humana, pues lo que los distingue es no humano. Puntualiza Guénon en el capítulo "Realización ascendente y descendente"[278] que como tal ser que ha alcanzado la perfección para sí, la universalizará redescendiendo. Es el Avatara Eterno, principio que actualizan los avataras individuales; recapitulación de toda la vía del proceso cosmogónico y expresión directa de las influencias espirituales en mayor

grado que el cosmos. De allí surge la eficacia de los ritos que se instituyen en cumplimiento de su función de mediación restauradora de la unión con el Principio que están destinados a hacer conocer. Ellos son la puerta por la cual pasa la vía que conduce a la reintegración.

En tanto que la iniciación es el nacimiento de un principio espiritual, que si bien preexiste en estado latente, debe ser reavivado, Guénon la define como "la actualización en el ser humano del principio mismo que en la manifestación universal aparece como el avatara eterno"[279].

Recordemos que en la tradición hindú, su doctrina de los chakras o asientos sutiles del núcleo imperecedero que escapa a todas las disoluciones, localiza en el cuerpo humano las fases del desarrollo espiritual que constituyen la iniciación efectiva: en la base de la columna vertebral el estado de vigilia del hombre común; es el corazón el lugar del segundo nacimiento; el ojo frontal, la perfección del estado humano; finalmente en la coronilla tiene lugar el pasaje a los estados supraindividuales que conducen a la Identidad Suprema.

En este viaje axial el ser adquiere atributos que realizan sucesivamente la liberación de los condicionamientos a que está sujeto y que Guénon explica en el capítulo "Transmutación y Transformación". La longevidad es la prolongación de la vida corporal; en virtud del proceso iniciático recorre a la inversa el camino descendente de la humanidad que lo restaura a un estado donde la perfección se expresa por una mayor duración. No obstante es limitada, por cuanto toda vida tiene un ciclo análogo al de la manifestación universal: el tiempo se "contrae" para cada ser a medida que agota las posibilidades del estado corporal, hasta reducirse a un punto donde no habiendo ya ninguna duración para desarrollar su vida debe pasar a otro estado sometido a otras condiciones.

La perpetuidad o indefinitud cíclica esta sujeta también a un orden temporal, pero mayor, en ella los elementos groseros o materiales pueden ser transmutados transfiriéndolos a una modalidad extracorporal; es posible desaparecer o reaparecer en un mundo. Es el caso de ciertos *siddhas* de la India que viven en "otra tierra", en estado no sensible, subsistiendo en las prolongaciones sutiles del dominio humano.

En la Gran Obra Alquímica, la piedra filosofal es también "el elixir de la larga vida" y la "medicina universal". El pasaje de la sucesión a la simultaneidad convierte el tiempo en espacio, y a la luz de esta teoría se explicaría también la ubicuidad, que es un reflejo de la omnipresencia divina, como la indefinitud cíclica lo es de la eternidad. En el taoísmo, las cuatro bienaventuranzas evocan las perfecciones de los que se han realizado: longevidad o perpetuidad de la existencia individual; posteridad o prolongación indefinida del individuo a través de sus modalidades. Finalmente, gran saber y perfecta soledad caracterizan a quienes han llegado a la Identidad Suprema[280]. La apariencia formal del iniciado podrá subsistir sin que le alteren las contingencias, pues es la suma de todas y le bastará retirarse en sí mismo para reencontrar en su propio ser la fuente de la inmortalidad.

3. El guardián de la puerta

Ya sea que consideremos la summa tradicional guenoniana una obra genial, pero individual, o, como él lo hubiera querido, fruto del cumplimiento de una misión trascendente en la que el hombre René Guénon sólo ha tenido un papel secundario, podemos afirmar, completando la frase de Asti Vera[281] que si bien "la metafísica fue la gran protagonista de su obra" la iniciación lo fue de su vida. Concebida como una ciencia que es el único acceso posible a un saber no dual y totalizante que se transmite, o sea

traditio, le impone una búsqueda imperiosa de las vías por las cuales ese saber transita.

En el mundo espiritual, como en el mental, el progreso se obtiene por el esfuerzo propio, pero es necesario recurrir a quienes ya están encaminados en tanto que uno no se inicia a sí mismo. Lo ideal es participar de un exoterismo tradicional que se transformará una vez recibida la iniciación, adquiriendo un nivel más profundo e interior de la misma doctrina. La equivalencia de todas las formas tradicionales hace innecesario el cambio de una vía exterior a otra, sólo se conseguirá distraerse del verdadero cambio que es interior, aumentando las dificultades de comprensión al abandonar el culto ancestral.

Si el paso de una forma exterior a otra es posible pero desaconsejable, en el esoterismo, sin embargo, no hay conversión, pues habiéndose penetrado la unidad de todas las tradiciones no se está ligado a una forma determinada. Notemos, sin embargo, que esto no significa la mezcla de prácticas de formas diversas, pues en beneficio de la unidad del ser de que se trate, debe haber acuerdo entre el nivel de la doctrina espiritual que se profesa y el ritual que la efectiviza.

Paradojalmente se dan en la vida de Guénon circunstancias que parecen contradecir lo afirmado anteriormente, pero en sus notas a propósito de las conversiones hace referencia a causas excepcionales, que podrían referirse a su caso concreto.

Una circunstancia sería la participación en una forma exterior que no brinde posibilidades de profundización. Otra, la existencia de un nivel esotérico no acorde con las posibilidades que tienen que desarrollarse. El primer tema está relacionado con lo que Guénon considera como la pérdida de la dimensión metafísica del cristianismo, tratado en *Aperçus sur l'ésotérisme chrétiene*. La segunda, es la afirmación de que en Occidente sólo se encuentran iniciaciones con base cosmológica, como la masonería,

vía activa que corresponde a la primera etapa. Más allá se halla la vía contemplativa donde la cosmología se reabsorbe en la metafísica. El interés por los fenómenos y la acción han hecho desaparecer en Occidente las iniciaciones metafísicas por ausencia de candidatos. En esta circunstancia un ser por razones de conveniencia espiritual y no de preferencia individual, puede verse obligado a pasar de una forma exterior a otra.

Desde esta perspectiva es posible comprender el peregrinaje de Guénon, cuya prédica está relacionada con el recurso a técnicas espirituales para vivificar la propia tradición. Es una posición universalista que aconseja recurrir su propia vía de la que se participa naturalmente, y no a la adopción de exotismos banales. En este sentido, en Oriente generalmente la visión esotérica es manifiesta (sufismo, taoísmo), no así en Occidente donde las organizaciones iniciáticas no tienen forma exterior visible admitiendo cualquier exoterismo tradicional.

Hemos tratado aquí no tanto de explicar sino de describir un proceso que de por sí queda fuera del alcance del método discursivo y creo interesante recordar la exhortación de Tourniac[282] en el sentido de que de abstracción en abstracción un análisis reduccionista se torna el germen de la "irrealización espiritual" al aplicar sus métodos a una esfera donde se está tocando el límite de lo expresable con palabras.

Desearía finalmente usar el lenguaje del símbolo para expresar este tema enigmático, citando las palabras de nuestro autor en su estudio dedicado a la figura de Jano bifronte, Señor del Triple Tiempo y de la Eternidad:

"Entre el pasado que ya no es y el porvenir que no es aún el verdadero rostro de Jano, el que mira al presente, no es se dice, ninguno de los dos visibles. Ese tercer rostro en efecto, es invisible porque el presente en la manifestación temporal no es sólo sino un instante inasequible, pero cuando se alcanza la elevación

por encima de las condiciones de esta manifestación transitoria y contingente, el presente, al contrario, contiene toda la realidad”[283].

Es también el dios de la iniciación, *initiatio* deriva de “in-ire” entrar, y tiene consigo las dos llaves de oro y de plata, que abren la puerta a los Pequeños y Grandes Misterios; por tanto es el “Guardián de la Puerta”, “Ianitor”, que formula la pregunta: ¿Quién eres tú?, a la que se deberá poder responder: Yo soy Tú.



René Guénon en El Cairo, Egipto. (*N. del E.D.*)

Capítulo VI

LA LUZ DE ORIENTE

Olivia Cattedra

1. El Oriente

En una primera aproximación Guénon explica que Oriente es Asia, en tanto que Occidente constituye un apéndice geográfico-cultural integrado por Europa[284]; añade luego que Oriente es la actitud contemplativa, así como Occidente es la “acción”[285]. Estos términos no se contraponen, sino que se complementan y, en realidad, la oposición de uno frente al otro es la anomalía de Occidente, que siempre mantiene una situación dependiente con respecto a Oriente, aunque al modo de una “rama desprendida del tronco”[286].

Guénon considera la mentalidad occidental, la que se expresa a través de la civilización europea[287], pero con mayor rigor nos señala la existencia de una mentalidad “específicamente oriental”, caracterizada por ser esencialmente metafísica, y aunque no tenga unidad étnica y se manifieste a través de las tres grandes civilizaciones del Islam, de la India y de la China, en el fondo, esta mentalidad es esencialmente una y es depositaría del saber tradicional. Su núcleo, lo metafísico, imposible de definir, radicaría en una necesidad de conocer los principios universales a través de una experiencia suprarracional, intuitiva e inmediata[288] a la

que alude constantemente el pensamiento oriental, y que es lo que en definitiva ha permitido la conservación de la tradición.

Así, Oriente se muestra como el lugar de privilegio donde este saber se ha conservado, y a tal punto que nuestro autor nos habla de la metafísica oriental para destacar el olvido metafísico de Occidente. Nos dice que aquella es una y única[289] y, además, que en Oriente continúa siendo "objeto de un conocimiento efectivo"[290], de un conocimiento que al producirse libera. En términos hindúes, de un jñâna-moksha.

Cada una de las grandes civilizaciones orientales posee un "principio de unidad". En el caso del Islam, que participa de un modo de ser intermedio entre Oriente y Occidente (la cara interna del Islam forma su parte más oriental o metafísica así como la externa, de matiz religioso, lo conecta con Occidente), la unidad se basa en un orden religioso[291] que sustenta la organización socio-cultural y política (de ahí la doble función del califa) y en la lengua árabe escrita[292].

Para la civilización hindú, la unidad se apoya en un orden "pura y exclusivamente tradicional"[293], y en la China, encontramos la unidad étnica, que genera la "solidaridad de raza" en la que los chinos han enraizado su civilización[294].

También completa Guénon su concepto de Oriente por comparación con Grecia y Roma y alerta contra la común suposición de considerar a estas dos culturas como "origen de toda civilización"[295].

Las lenguas orientales constituyen un problema para la comprensión de las doctrinas que expresan, ya que han sido creadas con una intención muy particular, la de preservar el contenido de la doctrina[296]. No son lenguas muertas, sino "fijas", para evitar tergiversaciones doctrinales.

Finalmente, debemos tener en cuenta la aplicación de los términos "exotérico" y "esotérico" al pensamiento oriental. En

primer lugar, estos conceptos se refieren —dentro de una misma doctrina— a dos grados de comprensión diferentes, pero complementarios, y que verdaderamente sólo pueden aplicarse al judaísmo y al Islam. En extremo Oriente esta distinción no es válida, porque aunque quisiéramos ver al taoísmo y confucianismo como las dos caras exotérica y esotérica de la misma doctrina de la que se derivan, no sería correcto pues se encuentran como dos expresiones separadas con mucha nitidez[297].

En la India es imposible hablar ni siquiera de esoterismo, "… todo lo que se puede distinguir realmente es la doctrina esencial, que es metafísica, y sus aplicaciones de diversos órdenes, que constituyen como otras tantas ramas secundarias con relación a ella; pero es evidente que esto no equivale de ningún modo a la distinción de que se trata"[298]. El aspecto esotérico de la metafísica no sería más que los diferentes grados de calificación intelectual que ella misma requiere para su comprensión.

Teniendo presente estas características generales, trataremos de exponer cómo se encuentran ellas en el marco específico de la doctrina hindú.

2. Expresiones tradicionales en la India

En términos generales, podemos decir que la tradición se muestra como lo que está contenido en el Veda.

Precisa de entrada Guénon la verdadera denotación de la palabra "hindú", sobre la que se basa la unidad de la civilización de la India.

"Hindú" no hace referencia ni a una cuestión racial ni de nacionalidad, ya que no se puede hablar estrictamente ni de una cosa ni de la otra en la India, "son hindúes todos los que están unidos dentro de una misma tradición, con la condición, como

es natural, de que estén debidamente calificados para poder adherirse real y efectivamente y no de una manera simplemente exterior e ilusoria"[299].

La tradición ha entrado desde el norte, pero no fue traída por la "raza aria" ya que ésta sólo existe "en la fértil imaginación de los orientalistas", pues "el término sánscrito arya del que se ha tomado el nombre de esta raza hipotética, no ha sido nunca, más que un epíteto distintivo que se aplica a los hombres de las tres primeras castas y esto independientemente de pertenecer a tal o cual raza"[300]. Sí es posible hacer referencia a una civilización indoirania y aun con ciertas reservas, ya que aunque "su lugar de desarrollo, verosímilmente, no haya sido ni el Irán ni la India" la designación se utiliza "nada más que para designar que debió después dar nacimiento a las dos civilizaciones hindú y persa, distintas y aun opuestas por ciertos caracteres"[301].

La enseñanza tradicional ha tomado diversas expresiones de acuerdo con las circunstancias. Esto ha conducido a algunos errores como por ejemplo, aquel de tomar el vedismo-brahmanismo e hinduismo como tres doctrinas sucesivas y diferentes, siendo, en realidad, tres etapas explicativas de una misma doctrina, que es la tradicional contenida, en este caso, en el Veda.

a) *El Veda*

"Veda" es el nombre general de toda la literatura tradicional de la India y en especial se refiere a las cuatro colecciones de himnos llamadas Rig-Veda, Sâma Veda, Yajur Veda y Atharva Veda. La antigüedad y autenticidad de estos textos —explica Guénon— fue un tema de gran inquietud para algunos orientalistas, pero tal preocupación es solamente una cuestión erudita, difícil de establecer y sin valor para la comprensión de la doctri-

na[302]. Por otra parte, sí es interesante captar el verdadero sentido de la función de Vyasa, eventual autor de estos textos.

Más allá de considerárselo como un personaje histórico o mítico, Vyasa representa una "colectividad intelectual"[303]; esto implica la presencia de una tradición oral y permanente de la doctrina primordial; la permanencia se indica cuando se menciona a Vyasa como uno de los siete *chirajivis*[304], seres dotados de inmortalidad, que aparecen en casi todas las tradiciones, por ejemplo, los inmortales del taoísmo o Melquisedec.

La tradición oral se indica en el texto por la presencia[305] de una cadena transmisora, filiación tradicional o *vansha*[306] en cuyo comienzo ha existido una experiencia inmediata, de carácter metafísico, que sugiere el orden supraindividual; esto viene a justificar por otra parte, el término con que se designa el origen del Veda: es *apaurusheya* o no humano[307].

La perpetuidad del Veda también se relaciona con la "teoría cosmológica de lo primordial del sonido entre las cualidades sensibles", y el éter como primer elemento sensible[308].

El conjunto coherente y asistemático del Veda, permite tanto un acercamiento simultáneo como sucesivo; y la adherencia a sus principios es lo que determina la ortodoxia de las ramas doctrinales, que como se deduce claramente, sólo difieren en la forma, o mejor aún son "desarrollos de la doctrina según diversos puntos de vista"[309] y, entonces, tenernos la expresión exacta: *darshana*, literalmente significa "punto de vista". Lógicamente las diferentes expresiones de la doctrina no son incompatibles ya que su punto de partida y referencia es uno y el mismo; las darshanas "Se complementan y aclaran mutuamente" pero no bajo un matiz sincretista, sino porque sus concepciones están "contenidas sintéticamente en el Veda y así desde el origen"[310].

b) *Las darshanas*

Encontramos seis perspectivas ortodoxas de la tradición que erróneamente han sido designadas como sistemas filosóficos. Guénon aclara por qué considera esta terminología inexacta: las sistematizaciones parten de un individualismo intelectual en el que no tiene cabida lo referente a la metafísica, y tampoco son filosóficas, ya que el "pensamiento filosófico" es exclusivo de Occidente y por ende inaplicable a las doctrinas hindúes[311]. Constituyen acercamientos a la Realidad Ultima desde diferentes ángulos de enfoque mostrando, a la vez, cierta jerarquía entre ellas que se relaciona además, con los tres modos de manifestación: informal, sutil y corpórea; es decir, el Nyâya y Vaishesika se relacionan con la manifestación sensible e individual; el Sâmkhya y el Yoga se colocan en el nivel de los principios; las dos Mîmâmsâs tienden —en forma directa e indirecta— a la metafísica pura. Intentaremos sintetizarlas, subrayando los aspectos que comenta Guénon.

1. Nyâya

En sentido amplio, es la lógica, que estudia los seres en la medida en que son aprehensibles por el entendimiento humano; en otros términos, aquello que puede ser conocido a través del conocimiento discursivo. Y encontramos dieciséis formas lógicas o *padhârtas*, entre las que se destacan las tres primeras:

- *pramâna* o los medios apropiados de conocimiento,
- *pramêya* o lo que puede conocerse por el uso de los *pramânas* y
- *nyâya* (en sentido estricto) o demostración metódica, la que ofrece, a la vez, cinco momentos lógicos peculiares:

— *pratijñâ* o aserción a probar (por ejemplo, "hay fuego en la colina").

— *hêtu* o justificación de la afirmación ("porque se ve humo").

— *udhârana* o ejemplo ("donde hay humo, hay fuego").

— *upanaya* o aplicación al caso ("así, en esta colina en donde hay humo").

— *nigamana* o conclusión ("hay fuego").

Se diferencia el nyâya del silogismo griego porque éste último se basa en nociones o conceptos, en tanto que los hindúes se apoyan en la cosa misma; por otra parte, enseña esta darshana que hay dos caras inseparables en el conocer: la identificación sujeto-objeto, pero también la incorporación del objeto al sujeto "… llegando a las cosas en su esencia, las 'realizamos' en toda la fuerza de esta palabra, como estados o modalidades de nuestro ser propio"[312] puesto que en realidad "la existencia es única y todo lo que contiene no es más que la manifestación bajo modos múltiples de un solo y mismo principio, que es el Ser Universal…"[313].

2. El Vaishesika

Este nombre significa cualidad o distinción. Esta darshana, colocada en el punto de vista de la existencia contingente considera las "cosas en sí", también por esto se la denomina la "teoría de los elementos"; estudia la manifestación universal en forma analítica, oponiéndose en este aspecto al *Sâmkhya*, que lo hace de manera sintética. Los puntos de consideración del *Nyâya* así como del *Vaishesika*, se superan una vez que se sobrepasa el nivel de la naturaleza manifestada, del devenir, que constituye el dominio propio de estas darshanas. Dice Guénon: "No se puede comprender del todo un punto de vista especial sino a condición de superarlo, puesto que este punto de vista se presenta, no como

independiente y teniendo toda su razón de ser en sí mismo, sino como ligado a ciertos principios de los que se deriva, como una aplicación, en un orden contingente a algo que es de orden distinto y superior”[314].

Hay varios motivos por los que el *Vaishesika* se distingue de la ciencia occidental moderna. Principalmente por basarse en la tradición, porque su análisis del devenir no desemboca en la “especialización”, aunque es más “racional” en sentido estricto, pues aun dentro de lo individual no cae en lo “empírico” y, finalmente, porque es más “intelectual”, ya que no olvida su situación dependiente con relación a los principios universales.

Optando por una designación occidental equivalente; Guénon prefiere hablar de “cosmología de la Edad Media”, en vez de física; puesto que la cosmología medieval “se presenta netamente como una aplicación de la metafísica a las contingencias del orden sensible”[315] y también por enfatizar la diferencia con la física moderna[316]. El *Vaishesika* distingue seis maneras de conocer el devenir:

- *dravya* o sustancia (en el sentido de lo que sustenta),
- *guna* o cualidad (semejante a los “accidentes” de la Escolástica),
- *karma* o acción, en forma general, movimiento o cambio, modo de ser transitorio,
- *sâmânya* o generalidad,
- *vishesa* o particularidad y
- *samavâya* o inherencia.

Las tres primeras se relacionan con la cosa en sí misma, en tanto que las otras tres se refieren a las conexiones de las cosas entre sí.

El primer modo de conocer, *dravya* o sustancia, implica los cinco elementos de la manifestación corporal o *bhûtas* pero con-

siderados a partir de su último grado de manifestación, desde el más denso, *prithivi*, la tierra; y siguiendo con: *apa*, el agua; *tijas*, el fuego; *vâyu*, el aire y *âkasha*, el éter. También se incluyen aquí *kâla* (tiempo) y *dish* (espacio), que son las dos "condiciones fundamentales de la existencia corporal" (relacionadas con la actividad de los dos principios que en el orden de la manifestación universal son designados como Shiva y Vishnu)[317]. Luego se toma en cuenta lo que va más allá de lo corporal, *manas* o conjunto de lo "mental" y *âtman* o principio trascendente.

Por último debemos aclarar que no hay que confundir el *Vaishesika* con el atomismo indio, ya que éste es heterodoxo, pues sostiene la existencia de átomos (*anu*) unidos por una fuerza no perceptible (*adrishta*), lo cual es "expresamente contrario al Veda"[318].

3. Sâmkhya

Se considera aquí el desarrollo de la manifestación, enumerándose (y de ahí su nombre) los veinticinco elementos constitutivos del devenir o *tattvas*, distintos grados del ser que engloban a los *bhûtas y tanmâtras*, desde el nivel principal, donde el Ser se escinde en dos "polos", esencial y sustancial. Todo lo que surge del polo sustancial o *prakriti* es reproducido y encontramos producciones productivas e improductivas, originándose gradualmente unas de las otras:

a) un orden universal no manifestado, *purusha* o polo esencial y *prakriti* o polo sustancial.

b) un orden universal manifestado.

En este último encontramos a *buddhi* o *mahat* (grande), que es el intelecto superior, representado por el rayo que permite la reflexión del sol (*âtman*) en el centro de cada ser, así buddhi se coloca en el mismo centro y permite ser punto de partida hacia la

realización total[319]. Es la intersección del *âtman* como presencia, en los distintos estados de ser; por otra parte, al ser ya producto de *prakriti*, contiene los tres gunas o cualidades de la sustancia, que referidas en el plano macrocósmico, se presenta como las tres formas (*trimurti*) "…*mahat* aparece conocida distintamente como tres dioses (en el sentido de luz inteligible, que es propiamente el significado del término *deva*, del que *dios* es el equivalente exacto) por influencia de los tres gunas"[320] y a nivel microcósmico, es el centro supraindividual (*âtman*), el centro hecho explícito (*jîvâtman*) y la unión entre ambos.

c) Un orden individual formal sutil, y en él:

- *ahamkâra*, sentido del 'yo' o conciencia individual; *aham* es el pronombre personal, y es la consecuencia de la intersección de *buddhi*, e implica el ser vivo (*jîvâtma*) quien discrimina a sí mismo de aquello que percibe externa e internamente, objetos que se refieren además, a la percepción y a la contemplación, "…así, la conciencia individual procede inmediatamente, pero a título de simple modalidad 'condicionada', del principio intelectual, y a su vez, ella produce los otros principios o elementos especiales de la individualidad humana"[321].

- *Tanmâtras* o sustancias sutiles elementales que son concebibles, aunque no perceptibles, están en una posición intermedia entre lo "principal" y lo "desarrollado" (son no-desarrollados) y desde los que la manifestación parece una "densificación"; estos *tanmâtras* constituyen los principios inmediatos de los *bhûtas* o elementos groseros. Ellos son las capacidades auditiva (*shabda*), tangible (*sparsha*), lo visi-

ble (*rûpa*, con sus dos modalidades de figura y color), gustativa (*rasa*) y olfativa (*gandha*).

d) Un orden formal-corporal, y en él:

- los *bhûtas* que surgen de los tanmâtras; son los mismos que enumera el Vaishesika, pero aquí se consideran a partir de un orden de producción, desde el éter (*akâsha*).

e) orden individual de carácter mixto (sutil y corporal):

- *manas* o conjunto de lo mental; donde se distingue el aspecto particular del intelecto, la conciencia individual, y el sentido interno propiamente dicho, asimilable al *sensorium commune* de los escolásticos[322].

- Los diez *indriyas*. Este término hace referencia a las facultades, pero implicando a la vez el sentido y el órgano correspondiente, denominados en conjunto "instrumentos de conocimiento"[323]. Cinco de ellos son específicamente de conocimiento (*buddhîndriyas o jñânendriyas*): orejas y oído (*shrotra*), piel y tacto (*tvach*), ojos y vista (*chaksus*), lengua y gusto (*rasana*), nariz y olfato (*ghrâna*), siempre considerados en el mismo orden de producción que el de los *bhûtas* que les corresponden. Y los cinco restantes son instrumentos de la acción o *karmêndriyas*: órganos de excreción (*pâyu*), de generación (*upastha*), manos (*pâni*), pies (*pâda*) y la voz u órgano de la palabra (*vâch*). El proceso de conocimiento se resumiría así: Los *karmêndriyas* ejecutarían en for-

ma centrífuga, *manas* examinaría, *ahamkâra* realizaría la aplicación individual y *buddhi* haría la transposición en el orden universal[324].

El vigésimo quinto *tattva* es el mismo *purusha*, independiente de los otros. Los *gunas* son inherentes a la *prakriti* y permanecen en estado de equilibrio mientras no hay manifestación.

En relación con el Sâmkhya, caben dos importantes aclaraciones: en primer lugar, no es una doctrina materialista pues materia implica consideraciones diferentes (p. e., propia de la manifestación individual) y, por lo tanto, no es aplicable a *prakriti* que está en el dominio de lo principial y que aparece como *sustantia*[325]. Tampoco esta doctrina es atea; simplemente, no considera el concepto de Dios el cual queda reservado para la cuarta darshana (pareja del Sâmkhya) que es el Yoga. Al no considerarlo, no implica que lo excluya, y en todo caso es *nirishvara*[326] así como el Yoga es *seshvara*[327].

4. Yoga

Etimológicamente la palabra significa unión, unión del ser humano con el Ser Universal. Sólo secundariamente "yoga" se refiere a los modos de obtener tal unión[328]. Esta darshana se complementa teóricamente con el Samkhya e introduce el concepto de divinidad, Ishvara, ser personal hacia quien se tiende en la unión. El yoga no "desarrolla los poderes latentes del organismo humano"[329] sino que "permite el desarrollo de la naturaleza de la manifestación tal como la describe el Sâmkhya; pero, tomándola por base de una realización que debe conducir más allá de esta naturaleza contingente, la considera en cierto modo en un orden inverso al de su desarrollo y como en vía de retorno hacia su fin último…"[330]. Esta unión, en el nivel del Ser, *Brahman saguna* o Ishvara, debe considerarse como una etapa de la realización total o metafísica, la cual escapa a los dominios del Yoga.

El punto de partida de esta darshana hacia la realización, es la concentración en un punto o *êkâgrata*, condición básica para lograr centralizar la conciencia, evitando la dispersión y facilitando un estado de interioridad propicio para la meditación y reflexión sobre la última realidad. Así, desde la concentración se encadenan una serie de métodos, que, aunque secundarios, y reemplazables paulatinamente, son realmente eficaces en tanto que preparatorios. Entre tales métodos está el contenido del llamado *hatha yoga*, que cumple una doble función: transforma los obstáculos del ser humano en vías de realización y luego lo asimila con los ritmos[331], desembocando finalmente en el *râja yoga* que constituye la etapa final de la darshana.

La verdadera unión es la efectuada a través de la "identificación por el conocimiento"[332] donde cumple un importante papel la meditación o *dhyâna*. Según Guénon, la darshana yoga se refiere especialmente al *hatha yoga* en su función propedéutica y aclara que yogui es aquél y sólo aquél que ha logrado la unión total, asimilándose entonces al hombre universal.

5. Mîmâmsâ

De la raíz MAN, este vocablo expresa la reflexión profunda sobre la revelación (*shruti*) y son dos las Mîmâmsâs: *karma* y *jñâna*. La última, que también es llamada *Brahma-Mîmâmsâ o Uttâra Mîmâmsâ*, es el Vedânta. La primera o *Pûrva Mîmâmsâ*, compendiada por Jaimini, estudia las razones o justificaciones del *dharma* en relación con *karya*, es decir, la explicación del ritual tal como éste debe ser cumplido, determinándose al mismo tiempo el alcance de las prescripciones.

Por ahondar en el ritual y en los textos, es la darshana más unida a los Vedângas, desarrollando además dos temas centrales en relación con la revelación que son, por un lado, la idea de perpetuidad del Veda —que ya hemos señalado— y, por otro la teoría de la infalibilidad.

"…La asociación original y perpetua del sonido articulado con el sentido del oído, hace del lenguaje algo distinto a una convención más o menos arbitraria…" y sobre la infalibilidad agrega Guénon, "…debe ser concebida como inherente a la doctrina misma y que por consecuencia no pertenece de ningún modo a los individuos humanos; éstos no participan de ella sino en la medida en que conocen efectivamente la doctrina y la interpretan de manera exacta y, todavía entonces, esta infalibilidad no debe ser referida a los individuos como tales sino siempre a la doctrina que se expresa por ellos"[333], por esta misma razón, los que conocen correctamente el Veda están autorizados para escribir tratados tradicionales ya que su "autoridad es la participación en la tradición primordial"[334], esta doctrina de la infalibilidad es común a hindúes, musulmanes y católicos, en estos últimos se expresa a través de la "infalibilidad pontifical"[335].

La Mîmâmsâ considera también tratados de jurisprudencia, pues debemos recordar que toda civilización tradicional funda la justicia en principios universales[336].

Otra característica muy notable de esta darshana es la agudeza con que explica la conexión metafísica entre el acto ritual y su consecuencia, es decir, la relación entre los ritos y sus alcances. En primer lugar, el sentido de *karman* en este caso es el de "retribución" y no de castigo; luego, para comprender el concepto de *apûrva*, tendremos en cuenta dos elementos: sucesión y simultaneidad.

Toda acción tiene una reacción que es necesariamente sucesiva; pero además, entre ellas se establece una relación de causalidad donde se impone la noción de simultaneidad[337], toda causa debe contener en sí el efecto; así se plantea: el acto ritual tiene una repercusión sucesiva al mismo tiempo que como causa tiene un efecto simultáneo. Esta paradoja es resuelta por la Mîmâmsâ al introducir un elemento, no perceptible, potencial, sutil (y por ello fuera de las condiciones ordinarias del tiempo) llamado

apûrva, en el que en cierto sentido se fusionarían los elementos de sucesión y simultaneidad bajo el aspecto de una simultaneidad imperfecta. *Apûrva* "puede considerarse ya sea como un estado posterior a la acción misma o bien como un estado antecedente del resultado". Además, lo que permite esta función es el estado no corpóreo de *apûrva*, que puede estar tanto en la esfera incorpórea del individuo como salir de ella e "ingresar en el dominio de las energías potenciales del orden cósmico"[338] como si fuera una vibración expansiva, que al regresar provoca su reacción y de la misma forma en que la acción alteró un equilibrio, la reacción lo restaura. Aquí se unen las esferas humanas y cósmica, junto con el *dharma* y el *karman*: "…la reacción, en su influencia de regreso sobre el ser que produjo la acción inicial, recobra su carácter individual y aun temporal que no tenía ya el *apûrva* intermediario; si éste ser no se encuentra ya, entonces, en el estado en que estaba primero, y que no era más que un estado transitorio de su manifestación, la misma reacción, pero despojada de las condiciones características de la individualidad originaria, podrá también alcanzarlo en otro estado de manifestación por los elementos que aseguran la continuidad de este nuevo estado con el estado antecedente: es aquí donde se afirma el encadenamiento causal de los diversos ciclos de existencia…"[339].

c) *Vedângas y Upavedas*:

Encontramos ramas secundarias de las darshanas que contribuyen a una mejor comprensión de la doctrina esencial y a su aplicación práctica. Una de estas ramas son las Vedângas o "miembros del Veda", también denominados "ciencias auxiliares". Se trata de:

- *Shiksâ*, lit. "instrucción" sobre cómo debe articularse correctamente la pronunciación exacta de los mantras o fórmulas rituales de los Vedas. Incluye tanto el aspecto eufónico como la teoría del valor simbólico de las letras.

- *Chanda*, "metro", algunos la denominan "ciencia de la prosodia", y establece la relación de los metros de los versos con las vibraciones cosmológicas que éstos deben expresar, uniendo así ritmo y armonía cósmica.

- *Vyâkarana*, o gramática, fundamentada en el significado lógico del lenguaje.

- *Nirukta*, o explicación de los términos "oscuros" de los Vedas, que se basa tanto en la etimología como en el valor simbólico de las letras y de las sílabas; en una interpretación que guarda estrecha relación con la cabala hebrea.

- *Jvotisha*, donde se comprenden la astronomía y la astrología; pues estos saberes recién fueron disociados en la época moderna y en Occidente. El aspecto considerado por este *vedânga* nada tiene que ver con las artes adivinatorias.

- *Kalpa*, en esta oportunidad se refiere a la manera de realizar los ritos eficazmente, dándose instrucciones a través de fórmulas simbólicas[340].

Por su parte, los *upavedas*, en número de cuatro, corresponden a la aplicación práctica de los textos védicos a los que se enlazan: al *Rigveda*, el *Ayurveda* (medicina), al *Yajurveda*, el *Dhanurveda* (ciencia militar), al *Samaveda* el *Gândharvaveda* (música), al *Atharvaveda* el *Shâpatyaveda* (mecánica y arquitectura).

3. El Vedânta

También denominada *Shruti-Siras*, (corona de la *Shruti*). Esta darshana representa la culminación de las ramas doctrinales de la India. Su esencia es el núcleo de la enseñanza upanishádica: el conocimiento del Absoluto inmanifestado, del Brahman, considerado como la única realidad, cuya captación implica la liberación o realización total, metafísica. Para acceder a ella debe despejarse la ignorancia inherente al hombre, *avidyâ*. La meta del Vedânta es "a través del análisis del ser humano, conducir a la realidad del Uno Absoluto"[341]. De acuerdo con este objetivo, Guénon quiere exponer la metafísica vedantina tal como ésta ha sido interpretada por el maestro Shánkara, aunque a través de la antropología. Y ése es el propósito de su libro *El hombre y su devenir según el Vedânta*.

Esta darshana se coloca por encima de los niveles religiosos y filosóficos, atendiendo a la metafísica pura, nivel del No-Ser inmanifestado, ámbito de la *brahmavidyâ* y camino del jñânaveda.

a) *La Realidad suprema*

La idea de no dualidad entre el Brahman y el Atman (o sí mismo) se relaciona con las características de analogías y correspondencias entre el macrocosmos y el microcosmos. Tales características deben ser tenidas en cuenta para comprender los alcances del Vedânta Advaita[342].

Brahman se considera como absolutamente indeterminado, no calificado (*nirguna*), no diferenciado (*nirvishesa*) y no dual (*advaita*): "…el mundo en general —afirma Guénon— no se diferencia del Brahman más que de un modo ilusorio; por otro lado, Brahman sí es distinto del mundo ya que todos los atributos aplicables al mundo no lo son a Brahman, de aquí resulta cierta irre-

procidad que nos inhibe de hablar de monismo o panteísmo, entonces, dice el Vedânta, es no-dual…”[343].

Este Brahman sólo puede realizarse a través del conocimiento supremo (*jñânaveda*) que aparece por medio de una experiencia integral y total, *anubhuti*. El nombre, en sus limitaciones, ni siquiera puede concebir este Brahman, apenas logra comprender su primera expresión: el *Brahman saguna*, calificado, el ser o Ishvara. La idea de primera determinación se relaciona con lo explicado en el capítulo de Metafísica general, y dentro del contexto hindú, con el concepto de *mâyâ* y de degradación de la realidad en la que ésta —*mâyâ*— interviene. Ishvara incluye en sí las posibilidades de manifestación a partir de una polarización en principios esenciales y sustanciales (como se explica en el Sâmkhya), y constituye el reflejo de *Brahman nirguna* provocado por *mâyâ*. Aclara Guénon que ello no implica una sucesión, por lo tanto no utiliza los términos de Brahman superior e inferior, sino habla de *Parabrahman* y *Aparabrahman*[344]. Estas disquisiciones son válidas y necesarias desde el punto de vista humano para posibilitar la comprensión; pero desde la perspectiva última son inútiles.

Mâyâ es la potencia inherente de Brahman, que le permite manifestarse. Por otra parte, esta expresión significa la relación entre el Brahman y el mundo: ellos dos no son iguales ni diferentes, su conexión no es real ni irreal “…En el momento en que tratamos de ligar *mâyâ* a Brahman, entonces tenemos a Ishvara, y *mâyâ* denota la *shakti* o energía de Ishvara. Aún así, Ishvara no es afectado por su *mâyâ*. Si *mâyâ* existiera constituiría un límite para Brahman; si no existiera, ni la apariencia del mundo podría concebirse. Es lo suficientemente real para producir el mundo, pero no suficientemente real para constituir un límite a Brahman…”[345]. *Mâyâ* marca el comienzo del devenir “…el proceso del mundo se debe a una gradual pérdida de la realidad. *Mâyâ* es utilizada como el nombre de la fuerza separadora, el principio finito que mide lo inconmensurable y crea formas en lo infor-

me…”[346], y por no ser real ni irreal, igual o distinta, externa o interna, se dice que es sólo aparente, *vivarta*, “…debemos recordar que la perspectiva ortodoxa del Vedânta no es lo que llamaríamos evolución, sino ilusión; evolución o *parinama* es heterodoxo, ilusión o *vivarta* es Vedânta ortodoxo. Explicándolo metafóricamente, el mundo para el vedantino ortodoxo no procede de Brahman como el árbol de la semilla, sino como un espejismo desde los rayos del sol”[347].

b) *El devenir*

El Vedânta concibe la manifestación desde *purusha y prakriti* en el nivel principial; evidenciándose así la inalterabilidad de la concepción no dual.

Purusha, como principio esencial, determina en el sustancial —*prakriti*— (que es a su vez plástica, potencial y pasiva), la apariencia de los “objetos” que conforman el devenir o mundo de la manifestación. Debido a la presencia de *purusha*, el devenir tiene su “grado de realidad”[348], ya que es su esencia en el sentido más pleno. De acuerdo con un texto de la *Gîtâ*[349], se distinguen tres *purushas*:

- Uno absolutamente trascendente, Brahman mismo o *purushottama*.
- Otro, identificado con âtman en cuanto a personalidad. Principio permanente del ser en cada ser manifestado, éste es considerado como una porción o *ansha*[350] y, éste *purusha* permite aclarar el sentido de los plurales “*purushas*” del Sâmkhya: “…si bien la personalidad está realmente más allá del dominio de la multiplicidad, se puede en cierto sentido hablar de una personalidad para cada ser (…) por

esto el Sâmkhya —que en su punto de vista no incluye al Purushottama— presenta al *purusha* como múltiple, aunque utilizando el término en singular para afirmar su unidad esencial…”[351]. Este *purusha* es inmutable respecto al ser reflejo, e inalterable por las modificaciones individuales que son contingentes y transitorias. Él es imaginado como una chispa del fuego.

- Y el tercero, destructible, es como la imagen del sol en el agua, que si bien parece idéntica al origen, no lo es, y debe su realidad a la presencia del sol. Se trata del *jîvâtman*.

En cuanto a *prakriti*, es la naturaleza primordial, raíz de todo (*mûla prakriti*), anterior a todo (*pradhâna*), no manifestada (*avyakta*). En los *Purânas* se identifica con *mâyâ* en su carácter de “madre de las formas”[352], e indistinta aunque conteniendo en sí a los *gunas*, que son condicionantes de la existencia universal, incluidos en todos los seres, los cuales se diferencian entre sí según la predominancia de tal o cual *guna*. Estos son:

- *sattva*, relacionado con la esencia pura del ser es luz y conocimiento. Su tendencia es ascendente.
- *rajas*, sugiere el impulso expansivo dentro de un mismo nivel.
- *tamas*, oscuridad, inercia e ignorancia, muestra una inclinación descendente.

c) *El hombre*

Este desarrollo cósmico tiene su paralelo en el hombre, que por ser reflejo es llamado microcosmos. En el hombre distinguiremos su centro esencial, sus envolturas, vehículos y estados. To-

dos estos elementos enlazados en sus analogías y correspondencias macrocósmicas.

1. La presencia del âtman

Hay dos elementos que deben separarse con claridad: el Sí-Mismo y el Yo. El Sí-Mismo es el *âtman*, Sí-Mismo o *purusha* en sentido de *ansha*. Es la personalidad, término que adquiere en este caso sentido metafísico conteniendo la idea de presencia de un orden supraindividual: el Ser. Y así como Ishvara es la persona divina, principio de la manifestación universal; el Sí-Mismo es el principio de los estados manifestados en el microcosmos. Explica Guénon: "…es la determinación inmediata, primordial y no particularizada del principio que en sánscrito se llama *âtman o paramâtman* y que nosotros a falta de mejor término podemos designar como espíritu universal…"[353]. Es el principio trascendente, eterno e inmutable que "…desarrolla las posibilidades indefinidas que lleva en sí, por el paso relativo de la potencia al acto a través de infinitos grados y sin que su permanencia y esencia sea afectada, precisamente porque este pasaje no es más que relativo…"[354]. Así se dice que "penetra" todas las cosas.

El Yo, por su parte, pertenece al ámbito de la individualidad, es contingente y se relaciona con el dominio de lo psicológico en general. Es el individuo activo, que se caracteriza también por poder conectarse con el intelecto puro (*buddhi*)[355].

De esta manera el hombre se considera como el conjunto de sus estados individuales, corporal y sutil, y el centro supraindividual o Sí-Mismo. Esta primera determinación del *âtman* es y no es idéntica al Brahman. Son idénticos en la medida en que ambos se hallan más allá de determinaciones y particularidades. Pero son diferentes pues el Sí-Mismo es, a pesar de todo, un reflejo del *âtman* de quien toma toda su realidad[356]. En cuanto al hombre, enceguecido por la ignorancia (*avidyâ*), no es consciente de esta presencia y de esta no-dualidad.

El centro del hombre integral se encuentra en el loto del corazón, explica la *shruti*[357]. Allí hay un pequeño espacio, residencia del éter y del conocimiento, que es Brahman. El loto simboliza la incidencia de lo divino en la manifestación[358]; el espacio pequeño es el ventrículo (*guhâ*); la idea de pequeñez, de diminuto y profundo tiene que ver con la característica de todo centro espiritual: hallarse escondido o secreto[359]. Diminuto, por otra parte, implica la analogía inversa del orden de manifestación. Ahí está el éter que es el primero de los elementos manifestados y además, la quintaesencia de los mismos. En las doctrinas tradicionales, las teorías físicas son soportes que por analogía permiten comprender los órdenes superiores "…lo que reside en el corazón no es, pues, solamente el éter en el sentido propio del término; en tanto que el corazón es el centro del ser humano considerado en su integralidad y no en su sola modalidad corpórea; lo que está en su centro es el 'espíritu viviente' (*jîvâtman*) y ella contiene en principio todas las posibilidades que se desarrollan en el curso de la existencia individual, como el éter contiene en principio todas las posibilidades de la manifestación corpórea o sensible…"[360]. El *jîvatmân*, desde el punto de vista metafísico es idéntico al Sí-Mismo y al Brahman, y puesto que el Brahman en relación con el hombre es denominado *purusha*, se justifica que este centro del corazón se denomine *purushaya*, residencia del *purusha*, que es la plenitud del ser y en sí es Luz, que irradia rayos múltiples dando lugar a lo manifestado. En el hombre es el centro del hombre integral; en el cosmos, la residencia del principio ordenador[361].

Finalmente, el corazón es símbolo de centro tanto en el nivel físico (como propagador de sangre y calor), como psíquico (presencia del *jîvâtman*) y espiritual o informal. En el orden superior se conecta con la inteligencia universal; es en el corazón donde —según algunas tradiciones, inclusive la griega— reside la inteligencia, mientras que el cerebro es solamente instrumento de lo

mental; por esto se dice que el sol corresponde al corazón y la luna al cerebro: la mente refleja el conocimiento del corazón igual que la luna refleja la luz del sol[362]. Este *âtman* que reside en el corazón es, a la vez, más pequeño que un grano de arroz, pero al mismo tiempo, más grande que la tierra, que el cielo y que la atmósfera (representantes de los tres órdenes de manifestación) y aún más grande que todos ellos juntos, más allá de toda manifestación[363].

II. Las envolturas

El término sánscrito es *kosha*, estuche o envoltura. Implica una alusión metafórica pues de hecho el *jîvâtman* no podría, en ningún caso, verse limitado por "estuches" o similares. Se indican así las diferentes fases de manifestación que atraviesa el espíritu viviente, éstas son correspondientes a las condiciones del *âtman* en el ser humano (*sharîras*), vinculándose con los grados de manifestación universal e individual. Hay cinco *koshas*:

- *Anandamayakosha* (estuche hecho de (*maya*) beatitud (*ananda*). Presenta el conjunto de posibilidades de manifestación del *âtman* en su estado principial e indiferenciado, en el nivel del ser puro (*Ishvara*), de orden informal.

- *Vijñânamayakosha* (estuche de entendimiento distintivo). Luminoso, refleja el conocimiento integral, pero en forma distintiva por eso *vijñâna*.

- *Manomayakosha* (estuche hecho de lo mental). Es la concurrencia de *vijñâna* con *manas*; indicando especialmente la conciencia mental, facultad pensante o unión de *manas y ahamkâra*.

- *Prânamayakosha* (estuche hecho de *prâna*). Donde se incluyen las cinco modalidades del *prâna* o aliento vital; deno-

minadas *vâyus*, y relacionadas con las cinco fases de la respiración, y los diez *indriyas*[364].

- *Annamayakosha* (estuche hecho de alimento). Reúne los cinco *bhûtas* y el proceso de asimilación de los elementos[365].

III. Vehículos

El vocablo *sharîra*, que se deriva de la raíz SRI, tiene dos interpretaciones. Primero como *soporte* y, por otra parte, como aquello que es fácilmente destructible.

En esta concepción, se refiere a las tres condiciones del ser:

- *Kârana sharîra*, forma principial o causal que corresponde a *ânandamayakosha*; se la denomina causal porque de ella se derivan las otras condiciones.
- *Sûkshma sharîra*, o cuerpo sutil, que contiene a las *koshas vijñânamaya, manomaya y prânomaya*; comprendiendo así el conjunto de la individualidad con excepción de lo corporal.
- *Sthûla sharîra*, éste es el único que en rigor puede llamarse "cuerpo" ya que incluye la forma corporal o grosera.

IV. Estados

La *Mândûkya Up.*, describe los estados de ser, relacionándolos con las artes de la sílaba OM, que también se corresponde con las *koshas* y con los *sharîras*. Tales estados se describen en orden inverso. El primer estado del ser en vías de realización, corresponde al último de manifestación. Así nos encontramos con:

- *Vaishvânara* o estado de vigilia:

El nombre de *vaishvânara* tiene cuatro características: primero se refiere al hombre universal, símbolo de la manifestación total que es base y punto de partida de toda realización. Su correspondiente macrocósmico es *virât*, la inteligencia cósmica que rige y unifica la manifestación corporal. En segundo lugar *vaishvânara* señala "lo que es común a todos los seres" (la forma corporal). Tercero, es uno de los nombres de *Agni*, concebido como el calor que anima, el hálito de la boca (por ello la boca corresponde al principio ígneo, que es el *mukhya prâna*)[366]. Cuarto, a través de sus "siete partes y diecinueve miembros" detalla la siguiente correlación:

- cerebro — esferas luminosas (estados superiores del ser),
- ojos — sol y luna,
- boca — principio ígneo,
- orejas — puntos cardinales,
- pulmón — atmósfera,
- estómago — región intermedia,
- pies — tierra.

Los 19 miembros se refieren a la manera de conocer lo particular, es decir los 5 *jñânendriyas*, los 5 *karmêndriyas*, los 5 *vâyus, manas* (lo mental), *buddhi* (intelecto) *cita* (pensamiento) y *ahamkâra* (conciencia individual).

- *Taijasa* o estado de sueño:

Corresponde al cuerpo sutil y está formado por la predominancia de *têjas*, caracterizado por ser calor y luz (su calor difiere del emanado por el fuego corporal porque éste es un *bhûta* y pertenece a otro nivel). En *Taijasa*

> se reabsorben las facultades externas en su soporte y fin inmediato, que es *manas*. En este estado se perciben los *tanmâtras*, encontrándose también en él los *nâdîs*[367] o "arterias de la forma sutil"; también los *nâdîs* son luminosos y esparcen un calor difuso correspondiéndose —aunque no identificándose— con las ramificaciones del sistema nervioso. La sangre y el sistema nervioso (que lleva calor al cuerpo la primera y es portador de luz el segundo) son los dos elementos que unen el estado sutil y el corporal. El aire no tiene nada que ver en *taijasa*, por los *nâdîs* sólo circula *prâna* y no aire como a veces se explica erróneamente a propósito del *Hatha Yoga*[368]. El número de los *nâdîs* es de 72.000, pero debemos acotar que se trata de un número simbólico y relacionado con los números cíclicos.[369]

Durante este estado se percibe un mundo interior cuyo contenido es el conjunto de los objetos mentales que dependen de la forma sutil del individuo, aunque ellas aparecen como incompletas e inconexas. De ahí que se las denomine *mâyâmaya* (ilusorias) o aparentes (*prâtibhâsika*), por diferenciación de la percepción de la vigilia, donde las cosas parecieran tener una aplicación "práctica". La distinción entre los contenidos de conciencia en los estados de sueño y vigilia, es relativa y en todo caso, el sueño ofrece la ventaja de evadir determinadas limitaciones de la forma corporal, p. e., el espacio y el tiempo.

Al decir que el mundo de *taijasa* es ideal —subraya Guénon— debe entenderse la referencia al mundo de lo mental; pero en ningún caso lo "ideal" aquí mencionado, tiene que ver con el "mundo ideal" de Platón por encontrarse este último en el nivel principial e informal. El marco de *taijasa* es lo psíquico.

Macrocósmicamente se relaciona con *Hiranyagarbha*, el germen dorado que contiene en sí el "conjunto sintético de la vi-

da"[370]; *taijasa* comparte con *vaishvânara* los medios de percepción, pues en ambos los sentidos y los órganos son comunes.

- *Prâjna* o estado de sueño profundo:

  Aquí encontramos un conocimiento global e indistinto. Su vehículo es *kârana sharîra* y su campo de acción es la beatitud (*ânanda*). Supone la plenitud de posibilidades. Se conecta con el Ser no manifestado y con la naturaleza primordial. En este estado los objetos de la manifestación se encuentran unificados y son percibidos a través de *Cit*, pero no concebido como pensamiento individual y formal, sino como "…la conciencia total del Sí-Mismo visto en relación con su único objeto que es Ananda o beatitud…"[371]. Esta beatitud, es un objeto idéntico a su mismo sujeto que es *Sat* (el ser), y así, dentro de *prâjña* se constituye *sat-cit-ânanda*, considerados como la interioridad del ser, cuya "exterioridad" es la *trimurti*: Brahma-Shiva y Vishnu y relacionados con la otra forma trina compuesta por el comienzo de la diferenciación del ser, que son *purusha, prakriti* y su primer producto, *buddhi*. *Buddhi* está presente en este nivel ya que aquí es donde se capta inmediatamente la luz inteligible que constituye la intuición intelectual.

- *Turîya*

  Este cuarto estado engloba a los otros tres e incluye la totalidad de las posibilidades de manifestación así como la totalidad de las posibilidades de no-manifestación y el principio supremo de unas y de otras que es la Posibilidad Universal, total, indefinida y absoluta. La expresión de este estado es necesariamente negativa, pues las afirmaciones determinan y limitan[372]. Es la identificación

con el Brahman, por eso el estado de *turîya* es incognoscible, aunque Brahman conoce todo, no se transforma en objeto de su propio conocimiento, pues esto implicaría "otro Sí-Mismo"[373].

v. La sílaba *OM*

Siguiendo a la *Mândûkya Up*, Guénon expone cada uno de estos estados en relación con las partes de la sílaba OM, acentuando la justificación de este simbolismo y los efectos de la meditación sobre OM.

La A se relaciona con *vaishvânara* pues ambos están al comienzo (del alfabeto y de los estados). U con *taijasa* por ser elevados e intermedios. M con *prâjña* por ser la medida (*mâtrâ*) y constituir el cierre y síntesis del sonido, absorbiendo los otros elementos en él; el OM íntegro con *turîya*, ya que ambos son símbolos del Brahman incondicionado. En cuanto a los efectos[374], éstos tienen relación con el grado espiritual correspondiente:

- meditar sobre la A conduce al pleno desarrollo de la individualidad corporal,
- meditar sobre la U, extiende integralmente la individualidad humana en su modalidad extracorporal,
- meditar sobre la M, obtiene los resultados supraindividuales del ser,
- finalmente, meditar sobre OM conduce a la realización de la Identidad Suprema[375].

d) *Meta del hombre: la realización metafísica*

Subraya Guénon que en "…toda doctrina que es metafísicamente completa, como lo son las doctrinas orientales, la teoría va siempre acompañada o seguida de una realización efecti-

va"[376]. Para entender la idea de liberación diferida o gradual del Vedânta, la cual se enlaza con el grado de evolución espiritual del individuo, Guénon aborda los temas de muerte y liberación.

1. Muerte

La muerte no es más que un cambio de estado como lo es el nacer, afirma Guénon. "Evolución póstuma" es sólo una expresión relativa que hace referencia a la permanencia (en la medida en que permanece la individualidad en sus modalidades corpórea y extracorpórea). Esto se refiere específicamente al ser humano integral pero no a otros seres individuales[377]. La modalidad sutil no cesa después de la muerte, sino que constituiría una fase intermedia en el proceso de reabsorción de las facultades individuales. Así, la muerte se considera como "…la disolución del compuesto del que hablamos, y que constituye su individualidad actual"[378]. Se caracteriza de la siguiente forma:

- ya no es un estado humano, sino otro estado que puede o no ser individual.
- Nacer y morir, en general, no son sino pasajes de estados que se corresponden análogamente, como modificaciones del estado precedente.
- El proceso que en el microcosmos se denomina "nacimiento y muerte", es el mismo grado de modificación que en el macrocosmos determina la teoría de los ciclos cósmicos.
- No hay evolución, pues no hay desarrollo sino reabsorción de la individualidad dentro del estado no-manifestado. Esta individualidad no se destruye (porque sus posibilidades no son aniquiladas, ellas subsisten) y es "transformada". Asimismo, la evolución sugiere un progreso, y cómo en definitiva se trata del Ser, éste debido a su inmutabilidad no admite evolución ni progreso.

- Menos aún es una condición "póstuma". Este epíteto implica una determinada situación que es la temporal propia de lo corporal, por lo tanto aquello que está antes o después de la vida humana, escapa a la ubicación cronológica; por el mismo motivo, en los estados de sueño o desmayo no hay noción de tiempo[379]. No obstante, el "estado póstumo" se coloca en una forma del tiempo distinta de la ordinaria que es la perpetuidad.
- Cuando el hombre está por morir, la palabra, junto con las diez facultades externas se reabsorben en *manas*.
- *Manas*, a su vez, se reabsorbe en el soplo vital o *prâna*, junto con las funciones vitales.
- Todavía no hay una estricta pérdida de la "conciencia orgánica" sino que simplemente ha cesado la comunicación con el estado común, ya que la conciencia verdadera fue transferida a otro estado[380].
- El soplo vital se retira en el *jîvâtman*, centro de la individualidad, donde hay una concentración de todas las funciones vitales y de las facultades en el momento de la muerte, que así se retira de la forma corporal pasando a una "esencia individual luminosa", que es el vehículo sutil, *sûkshma sharîra*.

Hasta aquí, el proceso es idéntico tanto para el sabio como para aquél que no evolucionó espiritualmente (*vidvân* y *avidvân*), sus caminos, sin embargo, se separan en la esencia luminosa según el grado de conocimiento adquirido, y entonces seguirán la vía de los padres (*pitriyâna*) o la vía de los dioses (*dêvayâna*).

En la vía de los padres se constituyen aquellos seres piadosos que cumplieron con los ordenamientos rituales. Ellos se dirigen al reino luminoso de la Luna donde "agotan" sus méritos, para descender luego a otra forma individual que ya no puede ser hu-

mana, puesto que al homologarse la existencia individual con los ciclos cósmicos, el estado anterior del no liberado y su estado posterior deben ser diferentes. Esta es la razón de la crítica de Guénon a las teorías reencarnacionistas[381]. El cambio de estado tiene lugar en la esfera de la Luna porque en ella "se disuelven las formas que han acompañado el curso completo de su desarrollo, y es ahí donde están contenidos los gérmenes de las formas todavía no desarrolladas, ya que para la forma, como para cualquier otra cosa, el punto de salida y de llegada —de origen y fin— se sitúa necesariamente en el mismo orden de existencia"[382].

El *dêvayâna* es seguido por quienes han conocido la verdadera identidad, y es la vía natural hacia los estados superiores que conducen a la asimilación esencial. Del *dêvayâna* no hay retorno. Los textos describen diez estadios en el camino desde el reino del fuego hasta las estrellas. Estas etapas simbolizan las "guías" para que el espíritu no se extravíe y vaya identificándose —al mismo tiempo— con los principios (representados por los "regentes"). Tal identificación tiene lugar por el conocimiento y va preparando al ser para la realización total y completa[383].

La inmortalidad se interpreta como el cese del recorrido de las etapas hasta el final del ciclo (*pralaya*), donde se reintegrará en el estado primordial no manifestado. Este proceso denominado liberación diferida o gradual (*karma-mukti*), es el fruto de la *upâsanâ*, entendiendo este término en su doble sentido de devoción y meditación[384]. En el corazón, donde se encuentra el *jîvâtman* en el momento de la "partida", hay una chispa luminosa que indica el camino para la salida del espíritu viviente. La salida se encuentra en lo más alto de la cabeza del sabio y a nivel del plexo solar si se trata de un ignorante. Las "aberturas" se conectan con el *nâdî* central (*sushumnâ*) correspondiente a la columna vertebral. En ese conducto, por efecto de la gracia (*prasâda*), el alma puede distinguir el rayo solar o arteria coronal, que es reflejo de *buddhi* y que ha estado siempre presente ya fuera en forma virtual o

efectiva, permitiendo establecer contacto entre lo individual y lo universal.

II. Liberación:

Moksha o liberación es la "obtención del estado supremo e incondicionado" completamente trascendente. La adquisición de los estados superiores es relativa al estado supremo, que sólo puede alcanzarse por medio del conocimiento[385]; y la liberación es verdaderamente efectiva cuando implica la identidad suprema.

El camino de la acción (*karma-marga*) no es definitivo. La acción así como la meditación y la devoción, es un método auxiliar de nivel inferior al conocimiento supremo. La acción no puede traspasar sus límites (que son los de la individualidad humana) y tiene por consecuencia la "salvación" según se la entienda en Occidente. Incluye la obtención del *Brahmaloka*, residencia del *Hiranyagarbha*, aunque este cielo de Brahma no es más que una de las etapas en la liberación diferida[386]. Fuera de ello, la liberación puede definirse antes de la muerte; en cambio, la salvación no puede asegurarse con anterioridad, pues lo que la acción produce, "la acción puede dejar de producirlo"[387].

En cuanto al liberado en vida, *jîvanmukti*, él ha conseguido el conocimiento supremo del Brahman absoluto y permanece en este mundo hasta que su *karman* se agota.

Vidêha-mukti es la liberación plena más allá de la forma, de la corporal, se entiende.

Hay autores que dan relieve especial a este último caso, sosteniendo que la liberación más allá de la forma es más válida que la del liberado en vida. Explica Guénon que tal opinión se fundamenta en una excesiva consideración de la "forma corporal", lo cual es un error, explicable si se adjudica la realización virtual al *jîvanmukti* (por encontrarse aún dentro del estado humano) y la realización efectiva para el *vidêha mukti*, quien ya se habría desprendido de los condicionamientos individuales[388].

Quien obtiene la meta de la liberación, alcanzando al mismo tiempo todos los estados del ser, es el yogui. Como poseedor del mayor grado de espiritualidad es llamado *muni*, solitario, porque en su unión logra la soledad plena propia de la Unidad Suprema. Atraviesa tres etapas en su camino:

- la de *bâlya*, estado de niño, en el que sus potencias están concentradas;

- la de *pânditya*, porque ha adquirido el conocimiento para enseñar o para despertar en otros sus potencialidades;

- finalmente adquiere el estado de *muni o mauna*, donde el aislamiento es perfecto, por esto, también se le llama *kaivalya* o *moksha*.

A su vez, estos tres grados se corresponden con la participación en la esencia de Ishvara (*aishvarya*) e incluyen el aspecto de las tres *shaktis* correspondientes:

- En *bâlya*, el estado primordial aparece caracterizado por la armonía, y se relaciona con Lakshmî, consorte de Vishnu.
- En *Pânditya* aparece a través de Sarasvati, esposa de Brahma.
- En *mauna*, con Pârvatî, shakti de Shiva.

El estado de yogui se asimila al del hombre trascendente del Taoísmo y al hombre universal del Islam. Guénon lo describe de acuerdo a las palabras del *âtma-bodha*.

"…Él es el Brahman supremo, que es eterno, libre, puro, solo, incesantemente lleno de beatitud, sin dualidad"[389].

4. Otras expresiones doctrinales en la India

a) *La esencia de la Gîtâ*:

En el artículo "*âtma-gîtâ*", publicado en *Etudes sur L'hindouisme*, Guénon hace referencia al "sentido interior de la *Bhagavad gîtâ*"[390].

Este poema es la enseñanza del *Bhagavat*, palabra que además de glorioso, honorable, etc.; hace referencia a los seres que son dignos de veneración y, por lo tanto, no se lo considera atributo privativo de Vishnu[391]. En realidad Shiva y Vishnu son dos aspectos del Absoluto que indican distintos caminos para diferentes clases de personas; pero en ningún caso se oponen. Así, *Bhagavat* es uno de los nombres de Ishvara y de Krishna, quien se homologa microcósmicamente con el *âtman*. En esta forma, Krishna simboliza la presencia divina en el hombre; y la enseñanza es la intuición intelectual que permite que el yo conozca al Sí-Mismo. Arjuna es la representación del hombre sumido en sus contornos individuales que le impiden alcanzar la naturaleza principial de su esencia. Ofuscado en consideraciones egoístas, él tampoco discierne su deber. En aquella situación, el ser esencial —concebido como el cochero conductor del carro— despierta en él revelándole el camino adecuado. En última instancia, el diálogo entre Krishna y Arjuna (dejando de lado consideraciones históricas o épicas) sugiere la comunión entre el *jîvâtman* y el *paramâtman*, entre lo manifestado y lo inmanifestado[392].

Al margen de su interpretación metafísica, la enseñanza de este canto que en principio fue dirigida a los *kshatriyas*, pero que no se limitó a ellos, ha trascendido las fronteras de la mentalidad hindú ofreciendo a Occidente una comprensión más accesible de las ideas tradicionales, que aquélla que pueda encontrarse en textos más elaborados[393].

b) *Kundalinî-Yoga*

En otro artículo de *Etudes*…,[394] nuestro autor se dedica a precisar las consideraciones expuestas por A. Avalon en su libro *The serpent power*. Hemos visto que el sentido específico de yoga es unión, pero algunos autores presentan la inquietud de qué tipo de unión puede establecerse entre el *jîvâtman* y el *paramâtman* (que de hecho son uno). La realización efectiva no puede más que partir necesariamente, del estado humano. Entonces el *jîvâtman* para desprenderse de sus limitaciones utiliza el *laya yoga* logrando con él la disolución o reabsorción de los elementos constitutivos de la manifestación individual en lo no manifestado.

Kundalinî —que es un aspecto de la shakti o energía cósmica — se encuentra en el hombre como la fuerza vital en reposo. Ella se moviliza ascendentemente atravesando los seis *chakras* o centros de energía del *sûkshma sharîra*, dispuestos a lo largo del *nâdî* central. La columna vertebral y los plexos corresponden — en el cuerpo grosero— a estos elementos. A nivel cósmico, la correspondencia se enlaza con los diferentes mundos celestes y con el *axis mundi* o Monte Meru.

Cada *chakra* representa el *yantra*, o símbolo geométrico, del elemento corporal (*bhûta*) que representa: al *dêva* y a su *shakti*. Indican el estado de conciencia y sus respectivos mundos; las letras del alfabeto sánscrito, junto con los mantras implican la teoría del sonido y sus modificaciones; el *chakra* se concibe como un loto. A su vez, Kundalinî se caracteriza por su luminosidad (cualidad propia del estado sutil) y por su sonoridad (condición que se debe a su ubicación primordial dentro de la manifestación)[395]. Esta energía va reabsorbiendo las energías parciales de cada centro "hasta que se une finalmente con *Paramashiva* en el loto de los mil pétalos (*sahasrâra*)"[396].

Kundalinî descansa en el triángulo Traipura, alrededor del *tinga* de Shiva (*Svayambhu*). Los cuatro *lingas* que hay a lo largo del

recorrido de la *shakti* Kundalinî indican los cuatro puntos críticos en la evolución ascendente de este Yoga y se refieren a las cuatro distintas situaciones del desarrollo del ser[397]. *Anahata Chakra* (a nivel cardíaco) y *âjñâ chakra* (en el entrecejo) contienen dos de los *lingas* mencionados; en el primer caso es importante porque se conecta con la residencia del *Purusha* y en el segundo tiene relación con los *tattvas* sutiles del nivel mental, con el ojo del conocimiento y con la glándula pineal. Esta última tendría un importante papel como órgano de conexión entre las modalidades extracorpóreas del ser humano[398].

5. La luz de Oriente

Se han descripto las notas fundamentales de la comprensión que Guénon tuvo de la tradición hindú. Se trata de una visión centralmente vedantina. R. Guénon ha conocido muy joven lo esencial del vedantismo advaita[399] y con mirada certera ha descubierto los rasgos universales de la tradición a través de la darshana hindú. Súbitamente se le ha hecho la luz en la penumbra de los residuos ocultistas. El pensamiento del Vedânta es el principio de ordenación racional de sus escritos y el que lo moverá a buscar y descubrir elementos análogos en otras tradiciones. La confirmación del valor de su búsqueda juvenil le ha llegado del Oriente hindú, al igual que los principios de una empresa intelectual que en sucesivos años irá en paulatino crecimiento. Guénon ha percibido directamente su universo de pensamiento pendiente de la intuición de los principios universales, como un todo sin fisuras. Conducido en él por el modelo estructural vedantino no tenía más que ponerse a la tarea de ampliar regiones del conocimiento, esbozar aplicaciones o, llegado el caso, realizar reajustes mínimos. Así lo hizo respecto del pensamiento indio pero cuando la autoridad que juzgaba tradicional del interlo-

cutor le permitía enderezar nociones, que había recibido imperfectamente en su juventud, debido a diferencias del vehículo transmisor. Las enseñanzas de Ananda Coomaraswamy han sido de las pocas en nuestro campo, que han permitido que Guénon corrija puntos de vista históricos, como su primitiva interpretación del budismo[400], amplíe sus reflexiones sobre la naturaleza de *maya*[401] o sobre el significado de *nâma-rûpa*[402].

Si como concluimos nosotros con arraigado espíritu occidental, el Vedânta llegó a ser para Guénon el inseparable equipaje intelectual, transportador de inquietudes y respuestas filosóficas que le permitió llevar a cabo con éxito una brillante aventura en el campo del espíritu, es evidente, sin embargo, que con otros ojos lo juzgan las conciencias orientales, las que sin permitirse escindir la consideración entre viajero y alforjas, atentado de interpretación que no admite para ellas la realidad indivisible de los hechos, sólo lo aceptan como guía espiritual, actitud encarnada en aquella opinión que le saludaba desde el Tibet como "un gran Pandit de Occidente"[403].



René Guénon en El Cairo, Egipto. (*N. del E.D.*)

APÉNDICE

F. García Bazán

Dos cartas inéditas de René Guénon[404]

En un trabajo anterior publicado en estas mismas páginas[405], habíamos anunciado que el autor del primer artículo que se redactó en nuestro país sobre el pensamiento de R. Guénon, el escritor católico cordobés Rodolfo Martínez Espinosa, había mantenido una relación epistolar con el pensador francés. Aquella correspondencia había sido leída y fotocopiada por el responsable de estas líneas, habiéndosela facilitado otro simpatizante argentino de Guénon, el dominico Fr. Mario Pinto, a quien le había sido confiado el material por la esposa de Martínez Espinosa. Extraviado tan valioso legajo, no tuvimos reposo hasta lograr alguna otra nueva copia. Un joven abogado coterráneo de Martínez Espinosa y admirador tanto de la doctrina tradicionalista de Guénon como reconocedor de los trabajos de su comprovinciano mayor, Marcelo Uliana, hizo las gestiones correspondientes para conseguirlas y este es el momento en que podemos poner ante los ojos de los lectores la versión de tan inapreciable material.

Durante el período en el que Martínez Espinosa se cartea con Guénon (años 1929-1934), el país refleja en el ámbito ideológico los conflictos que siempre han sido prueba de la vitalidad crítica de sus círculos intelectuales. A su vez estas cartas también testimonian tácitamente aspectos de la biografía de R. Guénon que exigen alguna mínima explicación.

Hasta el año 1927 Guénon ha publicado siete libros. Algunos, como la *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes* (1922), *El hombre y su devenir según el Vedanta* (1925), *El rey del mundo* (1927) y *La crisis del mundo moderno* (1927), caracterizan bien su doctrina. Es este pensamiento atractivo por su limpieza, pero también de exigente audacia, el que estimula al fallecido autor

cordobés para ponerse en contacto con Guénon. La respuesta del tradicionalista de Blois, ya superados los inconvenientes en su relación con Mme. Dina y asentado en El Cairo[406], es tan gentil como generosa y, sobre todo, deja abierta la posibilidad de progresar en el intercambio de cartas. Dice así:

> El Cairo, 24 de agosto de 1930.
>
> Señor:
>
> Debe haber pensado que no contestaría a su carta, que recibí en París hace ya casi un año. La verdad es que durante este tiempo he padecido mucho y que después diferentes traslados y ocupaciones de las más diversas me han obligado continuamente a aplazar la atención de cualquier correspondencia que no fuese absolutamente urgente. El tiempo pasa muy rápido y nunca se llega a cumplir con todo lo que se quisiera. Aprovecho este momento en el que me encuentro bastante estabilizado para por fin escribirle, rogándole me disculpe por tan dilatada tardanza. Debo confesarle ante todo lo agradable que me ha resultado conocer el interés con que ha emprendido la lectura de mis libros. Es claro que el punto de vista en el que se coloca es bastante particular y que no puede ser exactamente el mío, pero me alegra comprobar que él no le ha impedido despojarse del prejuicio antioriental, el que según sus mismas afirmaciones dominaba también anteriormente en usted. Deseo que muchos otros, en Occidente, estén en un caso similar y que alcancen a comprender las viejas doctrinas orientales.
>
> Se refiere a M. Maritain. Personalmente siempre he mantenido con él relaciones amistosas. En lo referente a las ideas estamos de acuerdo principalmente en un punto de sentido negativo, o sea, en el sentido “antimoderno”. Respecto de otras cuestiones, lamentablemente, también

él está colmado de prejuicios contra el Oriente; lo estaba al menos, puesto que parece que sus prevenciones se han atenuado desde hace un tiempo; pero, cosa extraña, existe en él como una especie de temor hacia cuanto no conoce, lo que es de lamentar, pues esto le es obstáculo para ampliar sus puntos de vista[407].

Me permito indicarle, ya que lee todas mis obras, que después de *La crisis del mundo moderno*, se ha publicado otra, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, aparecida el año pasado. En este momento preparo un volumen sobre *Le Symbolisme de la Croix* que seguramente saldrá a la luz hacia el final del corriente año.

Discúlpeme la brevedad de la carta. Me gustaría de una vez por todas poner mi correspondencia casi al día.

Reciba, señor, la seguridad de mi distinguida consideración.

R. Guénon

Poste Restante, Oficina Central, El Cairo (Egipto).

Más de tres años tardará Martínez Espinosa en remitir una nueva misiva a Guénon. Sin duda la doctrina guenoniana mucho le animaba, pero también le creaba dificultades en relación con su personal interpretación de las creencias católicas. Por este motivo el 5 de octubre de 1933 envía, siempre a través de su librero parisino, una larga carta a nuestro pensador en la que le expone diversas dudas y que el maestro francés le responde del siguiente modo a sólo cuatro meses de distancia:

El Cairo, 23 de febrero de 1934

Señor:

Le pido disculpas por haberme demorado tanto también en esta oportunidad en responder a su carta, que tuve el gusto de recibir después de un silencio tan largo, pero me he sentido afectado de un cansancio visual bas-

tante serio y su carta llegó a mis manos precisamente en ese período, de manera que no la he podido leer sino mucho tiempo después. La cantidad de asuntos de toda clase que se me han ido acumulando mientras que me encontraba inhabilitado para trabajar es de tal envergadura que desde entonces todavía no he conseguido superarlos y recuperar el tiempo perdido.

Le agradezco cuanto me testimonia sobre el contenido de mis trabajos y pienso, efectivamente, que podemos estar plenamente de acuerdo, sobre todo, en lo que concierne al estado del mundo actual y a la necesidad de una vuelta a la tradición y a la espiritualidad, si, no obstante, ello resulta todavía posible para el Occidente, teniendo en cuenta los extremos a los que la situación ha llegado al presente. Aunque, viviendo lejos de Europa, no pueda quizás dar cuenta con exactitud de determinadas tendencias, debo confesar que no tengo una confianza excesiva en una "renovación" que, hasta donde tengo informaciones, es hasta ahora bastante superficial y más bien caótica. Existen sobre todo, salvo excepciones contadas, aspiraciones vagas y mal definidas y es muy difícil decir en qué terminará todo esto. Pero lo que resulta cierto es que se comprueba con suficiente generalidad que los hombres no están ya tan satisfechos de su "civilización" moderna y que comienzan a dudar del pretendido "progreso". Por poco que sea, al menos se trata de algo…

En cuanto a las dificultades que me presenta en su carta, me permito decirle con franqueza que ellas me parecen provenir sobre todo de que usted no hace una distinción suficientemente clara entre el punto de vista religioso, por un lado, y el punto de vista metafísico e iniciático, por otro. Cualesquieras puedan ser sus relaciones en algunos aspectos, jamás se los debe confundir o mezclar,

puesto que tienen que ver con dominios totalmente diferentes y no pueden, por lo tanto, perturbarse. Cuanto usted enuncia como verdades religiosas pertenece a lo que la doctrina hindú conoce como el conocimiento "no supremo"; es suficiente con colocar cada cosa en su lugar y en su orden para que sea imposible todo conflicto. Ante todo no se debe olvidar que el misticismo pertenece por entero a la esfera religiosa; por consiguiente no es posible establecer ninguna comparación entre la mística y la metafísica. Ambas vías, dejando a un lado las diferencias bien conocidas de sus modalidades, no están conformadas, en realidad, para alcanzar el mismo fin; y la "unión mística" no es idéntica a la "jîvan mukta", como tampoco la "salvación" a la "liberación". Cuanto es religioso, comprendido en ello el misticismo, toca a las posibilidades individuales, en la extensión indefinida de las que son susceptibles, y no va más allá. Tal es, por otra parte, su razón de ser, como, por el contrario, la de la realización metafísica consiste en ir más allá, y éste es precisamente el motivo por el que uno no puede servir de base al otro. Así ha sucedido en el esoterismo cristiano de la Edad Media y lo es siempre también en el esoterismo islámico. Le citaré de éste un aforismo que creo que se adapta perfectamente al tema: "En la medida en que un hombre desea el paraíso o teme al infierno, no puede aspirar al menor grado de iniciación".

Debo asimismo hacerle presente que la perspectiva religiosa está por necesidad relacionada a determinadas contingencias históricas, mientras que el punto de vista metafísico se refiere exclusivamente al orden principial. Si habla de "avataras múltiples", es porque se mantiene en el dominio de las apariencias; pero, en la realidad absoluta, son "el mismo". El Cristo-principio no es varios,

por más que lo puedan ser sus manifestaciones terrestres o de otro tipo. El “Mediador”, según todas las tradiciones, es el “Hombre Universal”, que es igualmente el Cristo, cualquiera sea el nombre que se le aplique, el hecho en sí nada cambia y no percibo qué dificultad pueda haber en esto.

La vía “ascética”, en su orden, podría compararse a la vía iniciática mejor que el misticismo, en vista de que aquélla sobreentiende un método y un esfuerzo positivo. El misticismo se encuentra con preferencia en una situación opuesta, debido a su carácter pasivo. La vía ascética por lo tanto puede ser una preparación para una realización de otro orden, mucho más que la vía mística, que se presenta incluso como incompatible con ella. Pero tampoco creo que sea lícito sostener que todo lo que supera a la religión elemental esté abierto para todas las personas. El ascetismo se adapta sólo a algunos y el misticismo a otros. En cuanto a lo que está más allá del dominio religioso se presupone que se dirige incluso a un número mucho más pequeño. Quien encontró su satisfacción en un cierto plano cometería el mayor de los errores queriendo superarlo. Es éste un tema de jerarquía necesaria, contra el que nada pueden todos los sofismas del igualitarismo democrático del que tantos católicos desgraciadamente están hoy impregnados e incluso los que menos dudan de ello.

En lo que se refiere a la objeción que trata sobre el predominio de la intelectualidad pura ¿Es ésta ciertamente la que entra en cuestión? Aquí también debe hacerse una distinción esencial: los textos citados por usted se dirigen contra el saber profano, no contra el conocimiento sagrado y no es lícito confundir lo que es simplemente racional con lo que es puramente intelectual.

Cuando digo saber profano, entiendo por ello, por supuesto, cuanto pertenece al ámbito de la filosofía. Mientras menos se tenga la mente atada por todas estas cosas, mucho mejor, con toda seguridad, y desde el punto de vista iniciático con mucha más razón que desde el religioso. Sería necesario incluso agregar a esto una buena porción de la teología, en la medida en que ella contiene muchas sutilezas inútiles y hasta semi filosóficas. En todo caso, cuanto es discusión y controversia pertenece a una mentalidad íntimamente profana. Dicho esto debe agregarse que la intelectualidad pura escapa por su parte al dominio religioso. Este es algo diferente y, cae de suyo, que el sentimiento y la acción tienen en ello su parte. Aquí, una vez más, es necesario dar a cada cosa el puesto que le corresponde, sin permitirles que se deslicen sobre dominios que no les corresponden.

Finalmente, la intelectualidad pura es tanto indiferente al orgullo como a la humildad, puesto que estos dos términos opuestos son de nivel sentimental; quienes pretenden lo contrario muestran con claridad con ello que carecen de la menor idea de lo que es realmente la intelectualidad[408].

Me doy cuenta que distingue adecuadamente la incomprensión del P. Allo. Sería muy difícil encontrar una mente más limitada que la suya. Realmente, ¡qué hermosa forma de defender al cristianismo es esa de aferrarse en negar que su doctrina encierre un sentido superior a las vulgaridades morales y sociales que corrientemente se conviene ver en él! No me explico para qué toda esta "mediocridad" necesitaría la intervención de un principio suprahumano. Felizmente, en lo que toca a mí, tengo del cristianismo una idea que es superior a la suya. Es triste comprobar que las personas de esta clase tratan de

ensuciar todo lo que las supera; pero es trabajo inútil. La Verdad es demasiado alta para recibir el mínimo golpe.

Tenga, señor, se lo ruego, la seguridad de mi más alta y distinguida consideración.

R. Guénon



René Guénon junto a sus hijas, El Cairo, Egipto.

Libros de René Guénon

— *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, Buenos Aires, Losada, 1945 (traducción de la primera edición).

— *Introduction générale a l'étude des doctrines hindoues*, Les Editions Véga, París, 1964 (5a. edición revisada y corregida por el autor).

— *El teosofismo, historia de una pseudo-religión*, Leviatán, Buenos Aires, 1954 (traducción de la segunda edición revisada y aumentada).

— *L'Erreur spirite*, Les Editions Véga, París, 1952 (2a. edición).

— *Orient et Occident*, Les Editions Véga, París, 1964 (3a. edición).

— *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, Villain et Belhomme-Editions Traditionnelles, París, 1970 (5a. edición revisada y corregida).

— *El esoterismo de Dante*, Editorial Dédalo, Buenos Aires, 1976.

— *Le Roi du Monde*, Gallimard, París, 1958 (8a. edición).

— *La crisis del mundo moderno*, Editorial Huemul, Buenos Aires, 1966, (traducida de la 1ª. edición).

— *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Les Editions Véga, París, 1964 (tercera edición).

— *Saint Bernard*, Les Editions Traditionnelles, Paris, 1959 (3a. edición).

— *Le symbolisme de la croix*, Les Editions Véga, París, 1970 (3a. edición).

— *Les états multiples de l'être*, Les Editions Véga, París, 1932 (1ª. edición).

— *La métaphysique orientale*, Editions Traditionnelles, París, 1979 (1ª. edición).

— *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Editorial Ayuso, Madrid, 1976 (traducción de la 1ª. edición, Gallimard, 1945).

— *Les principes du calcul infinitesimal*, Les Editions Véga, París, 1946.

— *Aperçus sur l'initiation*, Editions Traditionnelles, París, 1977 (edición corregida).

— *La grande triade*, Gallimard, París, 1957 (3a. edición).

— *Initiation et réalisation spirituelle*, Villain et Belhomme-Editions Traditionnelles, París, 1967 (3a. edición).

— *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, Villain et Belhomme-Editions Traditionnelles, París, 1969 (nueva edición).

— *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969 (traducida de la primera edición, Gallimard, 1962).

— *Etudes sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage, 2* volúmenes, Villain et Belhomme-Editions Traditionnelles, París, 1964.

— *Etudes sur l'hindouisme*, Villain et Belhomme-Editions Traditionnelles, París, 1968.

— *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Gallimard, París, 1970.

— *Comptes rendus*, Gallimard, París, 1973.

— *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*, Gallimard, París, 1973.

— *Mélanges*, Gallimard, París, 1976.

LIBROS Y ARTICULOS SELECCIONADOS SOBRE R. GUÉNON

— Marciereau, Jacques, *René Guénon et son oeuvre*, J. Marciereau, éditeur, Poitiers (Vienne), 1946.

— *Etudes Traditionnelles*, Numéro spécial consacré à René Guénon, 52 année, 1951, Nros. 293-294-295, con artículos de A. K. Coomaraswamy, L. Ziegler, M. Vâlsan, F. Schuon, L. Benoist, A. Préau, Jean Thamar, J. C, M. Pallis, P. Chacornac, G. Truc, F. Vreede, M. Meunier y J. Reyor.

— Sérant, Paul, *René Guénon*, La Colombe, París, 1953, 2a. edición corregida, Le Courrier du Livre, París, 1977.

— Chacornac, Paul, *La vie simple de René Guénon*, Les Editions Traditionnelles, París, 1958.

— Méroz, Lucien, *René Guénon ou la sagesse initiatique*, Plon. París, 1962.

— Grasso, Silvio, "Significato e portata del símbolo alla luce dell'opera di R. Guénon", en *Rivista di Studi Tradizionali*, 6, 1963, pp. 45-57.

— Ponte, Giovanni, en *Rivista di Studi Tradizionali*, 20-21, 1966, pp. 179-186. Comentario crítico del artículo de Giano Accame, "René Guénon fiume sotterraneo", *L'Italia che scrive*, abril, 1966, y del trabajo de Enzo Turolla, "Sul metodo de René Guénon", en *Elsinore*, marzo-mayo, 1966, pp. 70-79.

— *Planète Plus*, "L'homme et son message. René Guénon", Abril, 1970, con trabajos, la mayor parte reediciones, de J. C. Frère, R. Abellio, J. Filliozat, J. Daniélou, etc. Contrástese G. Manara, "Sempre piú confusione: Planète Plus e i pretesi discepoli di R. Guénon", R. S. T., 33, 1970, pp. 173-189.

— Denis Boulet, Noële Maurice, "L'ésotériste René Guénon, souvenirs et jugements", en *la Pensée Catholique*,

N° 77, 78, 79, 80.
— Asti Vera, Armando, “René Guénon, el último metafísico de occidente”, en *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, pp. XI-XXXVII, con la bibliografía sobre trabajos dedicados a Guénon en otros números de *Etudes Trad*. aparte del especial, por J. Reyor, M. Vâlsan, D. Roman, J. Thamar, etc.
— Laurant, Jean-Pierre, “Le problème de René Guénon ou Quelques questions posées par les rapports de sa vie et de son oeuvre”, en *Revue de l’Histoire des Religions*, 179,1,1971, pp. 41-70.
— García Bazán, Francisco, “Aspectos gnósticos en algunas direcciones del pensamiento contemporáneo”, en *Actas* del II Congreso Nacional de Filosofía, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1973, I, pp. 577-587.
— Tourniac, Jean, *Propos sur René Guénon*, Dervy-Livres, París, 1973.
— Laurant, Jean-Pierre, *Le sens caché dans l’oeuvre de René Guénon*, Editions l’Age d’Homme, Lausana, 1975.
— *Actes du colloque international de Cerisy-la-Salle: 13-20 Juillet 1973*. René Guénon et l’actualité de la pensée traditionnelle, sous la direction de R. Alleau et M. Scriabine, Archè, Milano 1980 (2a. edición).
— Desilets, André, *René Guénon. Index-bibliographie*, Press Universitaire de Québec, 1977.
— García Bazán, Francisco, “René Guénon y su influencia en las ideas argentinas”, en Suplemento Literario, “La Nación”, 3 de septiembre de 1978.
— García Bazán, Francisco, “René Guénon y la filosofía argentina”, en Suplemento Literario de “La Nación”, 15 de octubre de 1978.

— Di Vona, Pietro, "Spinoza e Guénon", en *Archivio di Filosofía*, 1978, pp. 333-355.
— Robin, Jean, *René Guénon Témoin de la Tradition*, Editions de La Maisnie, París, 1978.
— Batache, Eddy, *Surréalisme et Tradition. La Pensée d'André Breton selon l'oeuvre de René Guénon*, París, 1978.
— García Bazán, Francisco, "Dos cartas inéditas de René Guénon", en Suplemento Literario de "La Nación", 13 de julio de 1980.
— García Bazán, Francisco, "René Guénon y la tradición", en *Suplemento Literario* de "La Nación", 5 de enero de 1981.

POST SCRIPTUM

Desde el mes de marzo de 1981, fecha en que se cerraron las informaciones que esta obra contiene, han llegado a nuestro conocimiento las siguientes noticias sobre obras de Guénon, traducciones al castellano y trabajos sobre nuestro autor:

1º El escrito independiente más antiguo de René Guénon lleva por título, "Examen de idées de Leibnitz sur la signification du calcul infinitésimal", Mémoire de D.E.S. de Philosophie, París, 1916.

2º Puede leerse también ahora en español, *Consideraciones sobre el esoterismo islámico y el taoísmo*, Ed. Obelisco, Barcelona, 1984 y *Formas tradicionales y ciclos cósmicos*, de la misma editorial.

3º Vale la pena mencionar los siguientes estudios por el interés que pueden despertar en el lector: Philippe Guiberteau, "Péguy, Guénon et les Anciens Mondes", en *Péguy*, Actes du Colloque International d'Orléans, París, 1966, pp. 235-244; Bernard Ferrie, "Les Idées Politiques de René Guénon", Mémoire de D.E.S. en Sciences politiques, París, 1976; Daniel Cologne, *Julius Evola, René Guénon et le Christianisme*, París, 1978; Arturo Reghini, "René Guénon e il suo Messaggio", en Atti del Iº Convegno di Studi Tradizionali, Génova, 1979; Denys Roman, *René Guénon et les destins de la Franc-Maçonnerie*, París, 1982; C. Raitzin, "René Guénon y el problema del Mal", en *Hitos*, 12, 1982, pp. 78-94; Jean Robin, *René Guénon, la dernière chance de l'Occident*, París, 1983; Henri Stephane, "Réponse à M. Paul Sérant", en *Introduction à l'Esotérisme Chrétien*, tomo II, pp. 40-61, París, 1983; José Antonio Antón Pacheco, "René Guénon y Henri Corbin: dos formas convergentes de enfocar lo oriental", en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, año XVIII (1983), pp. 321-329; F. García Bazán, "René Guénon y su significación actual" en *Ideas e Imágenes*, "La Nueva Provincia", domingo 4/7/1982 y "René Guénon y la Iglesia Gnóstica", "La Nación", Sup. Litera-

rio, domingo 5/2/1984. Debe, por último, hacerse una especial mención del volumen de *Les Dossiers H* publicado bajo el título "René Guénon", concebido y dirigido por Pierre-Marie Sigaud, L'Age d'Homme, Lausana, 1984, con la colaboración de un equipo internacional que ha abordado diferentes facetas de la personalidad y obra guenonianas, las páginas 305 a 313 del libro recopilan una valiosa bibliografía elaborada por Aymon de Lestrange, en la que, sin embargo, faltan las referencias a la producción en lengua española.

F.G.B.



René Guénon en El Cairo, Egipto.



FRANCISCO GARCÍA BAZÁN es licenciado y doctor en Filosofía, Profesor Titular Ordinario de la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador e Investigador del CONICET. Ha publicado: *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico* (1971, 2ª. ed. aumentada y corregida, 1978); *Filosofía comparada de Oriente y Occidente* (1972, en col.); *Plotino y la Gnosis* (1981) y *Neoplatonismo y Vedânta* (1982). Codirige la revista *Oriente-Occidente* y colabora entre otras publicaciones periódicas en *Conoscenza Religiosa y Les Dossiers H: René Guénon*. Es autor de los capítulos I, II y del Apéndice de la obra.



OLIVIA CATTEDRA es licenciada en Estudios Orientales y becaria de perfeccionamiento del CONICET, además de profesora auxiliar de Historia del Pensamiento Antiguo en la Escuela

de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador. Ha publicado las *Kârikâs de Gaudapâda a la Mândûkya Upanishad* en edición bilingüe y con comentarios históricos y gramaticales en la revista *Oriente-Occidente* y varios artículos y reseñas bibliográficas. Es autora del capítulo VI de esta obra colectiva.

ALICIA BLASER es licenciada en Estudios Orientales y ex Secretaria de la revista *Oriente-Occidente*. Se desempeñó como profesora auxiliar en el Profesorado de Yoga de la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador. Ha completado su formación con seminarios y cursos de post-graduación. Le corresponde el capítulo V del libro.

CARLOS A. VELLOSO es licenciado en Estudios Orientales y Profesor Adjunto de Filosofía de la Historia en la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador. Ha cursado seminarios y cursos de postgrado y publicado trabajos en *Revista Nacional de Cultura* y *Oriente-Occidente*. Es responsable del capítulo III del libro.

LUIS A. VEDOYA es abogado, egresado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la U.B.A. y ha realizado los estudios completos de la carrera de Licenciatura en Estudios Orientales. Es Profesor Adjunto de Derecho Constitucional en la Facultad de Derecho de la U.B.A. y redactor del capítulo IV del presente volumen.

Notas

[1] Cf. Paul Chacornac, *La vie simple de René Guénon*, París, 1958, p. 20. <<

[2] Cf. P. Chacornac, o.c., pp. 23-25, basado en una carta del P. E. Boitard y una noticia de Jean Mornet en el Boletín de la Asociación de Antiguos Alumnos del Liceo de Blois. J. P. Laurant, *Le sens caché dans l'oeuvre de René Guénon*, París, 1975, p. 15 aporta este comentario de Mornet: "el padre de nuestro filósofo parece haberle legado una herencia de la que no estaban excluidos una cierta forma de dignidad quisquillosa y de orgullosa susceptibilidad". <<

[3] J. P. Laurant, o.c., pp. 18-21 orienta sobre algunos de los temas en que Guénon puede haber sido estimulado por el trabajo de este profesor: estimación de la naturaleza relativa del mundo, limitaciones y contradicciones del pensamiento occidental, importancia del No-Ser, la relación entre la conciencia y el mundo de la naturaleza, el número como cantidad que mide e incluso el gusto por Dante Alighieri. Ver asimismo *Actes de Cerisy-la-Salle*, pp. 28 ss. <<

[4] No es improcedente la consideración de Lucien Méroz al respecto, *René Guénon ou la sagesse initiatique*, París, 1962, cuando sostiene: "Sin embargo su modalidad anímica era demasiado diferente de la que se espera de un ingeniero y al cabo de dos años, sus profesores le hicieron darse cuenta de que estaba lejos del nivel de los exámenes de la licenciatura", p. 13. <<

[5] Para cuanto se ha descrito véase la biografía de mano de Chacornac ya citada, capítulo I. El solo autor que agrega elementos nuevos es J. P. Laurant, notas de carácter psicológico e histórico extraídas de una lectura a fondo del ex condiscípulo de Guénon en Blois, Jean Mornet, y de la utilización de dos cuadernos que contienen algunos poemas de nuestro autor y una novela inconclusa. De este material se vale Laurant no sólo para señalar posibles influencias del profesor Leclère en Guénon, como ya se ha señalado en n. 3, sino también del Canónigo Gombault, párroco de Montlivault, a quien por varios años Guénon frecuentó. La oposición a un tomismo cerrado, el interés, ciertamente para condenarlos, por los temas espiritistas y el rechazo de la posición de los indianistas alemanes, aunque de intención diversa a la de nuestro biografiado, pueden haberle inspirado. Lo esencial de esta noticia lo recoge Laurant, o.c., pp. 21-22, de N. M. Denis Boulet, aunque debe cotejarse también la buena crítica de Jean Robin, *René Guénon témoin de la Tradition*, París, 1978, pp. 34-35. Los elementos biográficos sobre Guénon que se proporcionan en el difundido número de *Planète Plus* aparecido en abril de 1970 nada nuevo proporcionan, aunque sí más de un error informativo. El artículo de Pietro Nutrizio, "Vita Semplice di René Guénon?" impregnado de buenos deseos, no va más allá de simples reflexiones teóricas, cf. *Rivista di Studi Tradizionali*, 19, 1966, pp. 71-80. Las *Actes de Cerisy-la-Salle* aportan algunas noticias nuevas esparcidas en los diálogos, como se irá anotando. <<

[6] Cf. L. Méroz, o.c., pp. 13-14. <<

[7] Sus títulos: "El barco fantasma", "La casa encantada", "Baal Zebub", "La gran sombra negra", "La alta caza", "Letanías del dios negro", "Samael", "Los aspectos de Satán", "Satán-Pantheo", ver Laurant, p. 23. <<

[8] Así, "Las letanías del dios negro" identifican en la misma función a los nombres de: Demiurgo, Nahash, Adán Belial, Ba-

al-Zebub, Ares, Moloc, Tifón, Ariel, Behemoth, etc. y se exclama: "¿Por qué inviertes el signo del esoterismo, Oh, Baphomet?…¿Por qué te esfuerzas en impedir que nuestras oraciones lleguen hasta Dios, Oh, Guardián del Umbral?". Y en "Satán-Pantheo" se confirman las mismas teorías cuando se dice: "Luz descendida de la morada celeste", etc., ver Laurant, o.c., p. 23. Para el sentido gnóstico de estas nociones, cf. F. García Bazán, Gnosis. *La esencia del dualismo gnóstico*, Ed. Castañeda, 1978, pp. 48-52 y para la presencia de doctrinas gnósticas en el esoterismo occidental ver Antoine Faivre, *El esoterismo en el siglo XVIII,* Madrid, 1976, pp. 55 y ss. <<

[9] El capítulo 1 lleva por título: "El enigma de la esfinge" y se aclara: "toda ciencia divina y humana está contenida en el tetragrama inefable, clave de la santa cábala…". En el capítulo 2: "El Adversario", se representa una escena de evocación y ante la presencia de los demonios a la pregunta "¿Seres espiritistas?", responden: "¡No, ocultistas!". Se describe después una iniciación bajo la forma de trabajos masónicos en relación con elementos aritmológicos. El capítulo 5, no va más allá de su título: "El poder oculto". Ver Laurant, o.c., pp. 22-24. <<

[10] Cf. Chacornac, o.c., pp. 31-32. y confirmar la opinión positiva de Guénon en "La Gnose et les écoles spiritualistes", ahora en *Mélanges*, pp. 194-197. Sin embargo, posteriormente, Guénon hará referencias a los contactos de la H. B. of L. a través de miembros pretendidos o verdaderos con el teosofismo y espiritismo. Ver *El teosofismo*, caps. II, XI; *L'Erreur Spirite*, cap. II. <<

[11] Cf. Chacornac, o.c., pp. 32-35. La concisión de Chacornac en relación con el oscuro origen de la nueva Orden del Temple, ha sido felizmente hecha más explícita por Laurant, quien ha tenido acceso a un manuscrito inédito de Paul Vulliaud en el que se registra una nota de Teder, en donde las diferencias generacionales se resuelven en clave difamatoria. Vulliaud resume de este modo la noticia: "En 1908 se formó una logia que se pretendía

martinista. Sus miembros fueron veintiuno y estas son las iniciales de los nombres de ellos: R. G. (se reconocen igualmente las de V. Blanchard, Desjobert, Faugeron, A. Thomas y Patrice Genty) ¿Cuál era el carácter exacto de estos iniciados? Para saberlo nos basta con leer el informe muy claro dirigido al doctor Papus, Gran Maestro del martinismo. Además, siguiendo la orden de Charles Blanchard, G. debía apoderarse de todas las direcciones martinistas. La Orden de G., tal es la denominación del grupo de acuerdo con el nombre de su jefe, se fundaba sobre la idea de la venganza templaria con Weishaupt por modelo. El informe subraya que Saint-Yves d'Alveydre no quería oír hablar de semejante tipo de venganza. Sin embargo, la Orden guenoniana pretendía apoyarse sobre su *Arkheómetra* en sostenimiento de su templarismo. G. sostenía ser un templario reencarnado. Se considera a continuación que entre los afiliados a esta logia, algunos de ellos no son más que simples incautos, que únicamente conocen el ritual, pero que otros han asistido a sesiones autodenominadas espiritistas, a cuyo final, el 23 de febrero de 1908, se ha elaborado este ceremonial. El objetivo secreto de la orden es patente por las actas de las sesiones. Se concluye que los martinistas que han sido atraídos a esta creación han sido engañados. Los conjurados buscaban dañar a Papus lo más profundamente posible. Masones del rito español juraron fidelidad a G.; en su logia se enseñaba que ningún culto debe tener supremacía sobre otros. Se hacían esfuerzos, en neta contradicción, por 'entronizar la Iglesia gnóstica'. Igualmente los adversarios de Papus estaban decididos a hacer desaparecer la logia Humanidad". V. Blanchard pronto se inclinó de nuevo hacia el lado papusiano y desautorizó en la *Initiation* el trabajo de Guénon y sus amigos, habiendo incluso llegado después a escribir que: "habiendo alcanzado el convencimiento de que el campo templario de París no es sino una creación de algunos miembros del Gran Oriente aliados a los jesuitas...". Las acusaciones aquí estampadas tienen ta-

les rasgos del lugar común y encierran tantas contradicciones que difícilmente conformen a ningún lector medianamente avisado. Cf. Laurant, o.c., pp. 44-46 y previamente en *Revue de les Histoire des Religions* 179, 1, 1971, pp. 46-48, quien también facilita las síntesis o títulos de sesiones. <<

[12] Cf. Chacornac, pp. 36-37. Pueden ampliarse algunos datos con el artículo de Jean Baylot, "Guénon Maçon?", en *Planète Plus*, pp. 121-123 y más extensamente Jean Tourniac, *Propos sur René Guénon*, París, 1973. Una orientación, sintética y seria, basada sobre las investigaciones de René Le Forestier, sobre la masonería en la historia, puede verse en A. Faivre, o.c., pp. 161 y ss. <<

[13] Cf. *El teosofismo*, p. 317. Para superiores datos ver los reunidos por J. Tourniac, o.c., pp. 189-192. <<

[14] Cf. Chacornac, o.c., p. 36 y Laurant, o.c., p. 46. <<

[15] Champrenaud (1870-1925) pertenecía al movimiento ocultista desde su juventud, había alcanzado puestos de alta responsabilidad en la Escuela Hermética y en la Orden Martinista. Redactor de *L'Initiation*, fue asimismo posteriormente jefe de redacción del *Initiateur*, publicación reservada a los delegados martinistas. En esta tarea fue reemplazado por Sedir a fines de 1905. Por esta época Champrenaud se alejaba de Papus y entraba cada vez más en contacto estrecho con el Oriente, hasta ingresar en el Islam bajo el nombre señalado. Cf. Lucien Méroz, o.c., p. 32. <<

[16] Puyou (1862-1939) había ejercido funciones militares y administrativas en Tonkin. Su vinculación al "Maestro de las Sentencias", uno de los cinco sabios de la China del Sur, le había permitido ser iniciado, confesaba, en el taoísmo. Vuelto a Francia en 1894 entró en el ocultismo, publicó algunos artículos en la *Iniciación* y en 1904 fundó con Champrenaud la revista *La Voie*, en la que dio a luz sus dos obras: *La Voie métaphysique* y *La Voie rationnelle*. En colaboración con Champrenaud y bajo sus fir-

mas de obispos gnósticos dieron también a la estampa *Les enseignements secrets de la Gnose*, cf. L. Méroz, o.c., pp. 32-36. Sobre los alcances de la expresión "nuestro maestro" utilizada en 1910 por Guénon para referirse a Matgioi, téngase en cuenta lo escrito por Guénon en *La crisis del mundo moderno*, p. 157 y los comentarios de Chacornac, o.c., pp. 83-84; J. Reyor, en *Etudes Trad.*, enero-febrero, 1955 y J. Robin, o.c., pp. 66-68. <<

[17] *La Gnose*, diciembre 1909, reimpreso ahora en *Mélanges*. <<

[18] Cf. *Mélanges*, pp. 176-177 y 178. <<

[19] Publicada en noviembre de 1909 y como suplemento de *La Gnose*. No hemos podido cotejar esta obra. Sabemos, sin embargo, que este libro I de los *Philosophumena*, se conocía desde 1701, pero no pertenece a Orígenes, sino a Hipólito de Roma. Lo que Guénon ha traducido, pues, en colaboración y por primera vez en lengua francesa, ha sido el libro I del *Elenchos* de Hipólito que es, precisamente, un resumen de la sabiduría griega presocrática, filosófica, religiosa e incluso más. Puede verse J. Quasten, *Patrología* I, Madrid, 1961, pp. 456-457. Para las soluciones más recientes: M. Simonetti y otros. *Ricerche su Ippolito*, Roma, 1977. Es evidente que Guénon había realizado un esfuerzo sobre fragmentos griegos arcaidos que muchos profesores universitarios que lo menosprecian, jamás han puesto en práctica. <<

[20] Cf. Chacornac, p. 41. <<

[21] Su difundidísima obra *Los grandes iniciados* se había publicado en 1889. <<

[22] Cf. *L'Erreur spirite*, <<

[23] Cf. L. Méroz, o.c., p. 26. <<

[24] Cf. L. Méroz, o.c., pp. 21-28 y A. Faivre, o.c., pp. 142-143. <<

[25] Cf. L. Méroz, o.c., p. 29. y J. P. Laurant, o.c., p. 28. <<

[26] Cf. J. P. Laurant, o.c., pp. 29 y ss. <<

[27] Cf. las extensas y buenas noticias que sobre este interesante personaje ha recopilado P. Chacornac, o.c., pp. 43-47 y 48-50. Uno de los aciertos de la *Rivista di Studi Tradizionali* de Turin reside en estar reeditando en italiano parte de las colaboraciones de este autor en *La Gnose*. <<

[28] Cf. Chacornac, o.c., p. 40. <<

[29] Cf. Chacornac, o.c., pp. 41-42. <<

[30] Téngase presente el pasaje de *La crisis del mundo moderno*, p. 157, ya recordado a otro propósito: "Por lo demás, y aunque ello nos obligue a ocuparnos de nosotros, cosa a la que no estamos habituados, debemos declarar formalmente lo que sigue: dentro de lo que conocemos, no hay nadie que en Occidente haya expuesto ideas orientales auténticas, salvo nosotros mismos; y lo hemos hecho exactamente como lo haría todo oriental que se hubiera visto obligado a ello por las circunstancias, o sea, sin la menor intención de 'propaganda' o de 'vulgarización' y solamente para aquellos que son capaces de comprender las doctrinas tal como son, sin que cupiera el desnaturalizarlas so pretexto de ponerlas a su alcance". <<

[31] Cf. *El teosofismo*, p. 374 y Chacornac, o.c., p. 53. <<

[32] Cf. Charcornac, o.c., p. 64. <<

[33] Cf. *Le Roi du Monde*, p. 97. Guénon revela en este pasaje una autonomía de decisión que es confirmada por un testimonio indirecto. En efecto, Argos, colaborador del *Voile d'Isis* entre 1929-1931, facilitó esta prueba escrita a Chacornac: "Por esos tiempos hacía múltiples experiencias psicométricas, tarea que conocía nuestro amigo; también un día, en su casa, me entregó un cortapapeles, que le llegaba desde la India y me pidió psicometrarlo. La visión me transportó a la India, mejor aún, a Bengala, a un palacio que describí. Vi un personaje de mucha edad, a quien igualmente describí. Este personaje estaba en contacto

epistolar con nuestro amigo, pero las relaciones concluyeron bruscamente y no recibió más correspondencia desdé la India. Esta ruptura de toda comunicación coincide con la aparición del libro escrito por Guénon sobre *Le Roi du Monde*. He creído siempre que la publicación del mencionado libro puso punto final a las relaciones que venían desde allí, porque las informaciones proporcionadas eran demasiado precisas”, cf. *La vie simple de René Guénon*, pp. 79-80. <<

[34] Guénon ha seguido preocupado a todo lo largo de su existencia por esta problemática, de ello es una buena prueba la recopilación de artículos que constituye *Etudes sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage* I-II. Véase sobre su sentido la nota de Giovanni Ponte, en *Rivista di Studi Tradizionali* 14, 1965, pp. 42-48 y 15, pp. 73-86. <<

[35] Cf. Chacornac, o.c., p. 53. <<

[36] Cf. Chacornac, o.c., p. 56. Guénon había sido excluido del servicio militar en 1906. Ver Chacornac en *Et. Trad.* Nº 293-294-295, p. 327. <<

[37] Cf. Chacornac, o.c., p. 57-58 y J. P. Laurant, o.c., p. 63. <<

[38] Cf. Laurant, o.c., pp., 63-66. <<

[39] Cf. Laurant, o.c., pp. 66-67 y antes en *Rvue. de l’Hist. des Religs.*, art. mencionado, p. 43. Los comentarios justificativos de J. Robin, en o.c., pp. 73-74 y nota nos parecen ociosos. <<

[40] Cf. Laurant, o.c., p. 67. <<

[41] Nos complace traer en apoyo de nuestra opinión las siguientes consideraciones de Mircea Eliade: “Si (Guénon) hubiera presenciado la explosión ocultista contemporánea seguramente hubiera escrito un libro más devastador todavía que *El teosofismo: historia de una pseudoreligión* (1921). En este libro erudito y muy bien escrito Guénon revela los fraudes de todos los llamados grupos ocultistas o esotéricos, desde la Sociedad Teosófica de

Madame Blavatsky hasta las muchas logias neoespiritistas o seudo-rosacruces", ver *Ocultismo, brujería y modas culturales*, Buenos Aires, 1976, p. 105. <<

[42] Aquí estamos de acuerdo con Chacornac, o.c., pp. 61 y 66. <<

[43] Cf. Chacornac, o.c., pp. 67-68. Sobre las tensiones entre Guénon y J. Maritain y sus futuras consecuencias, véase J. Robin, o.c. pp. 161-163 y Laurant o.c., p. 244. <<

[44] Cf. Chacornac, o.c., pp. 71-72. <<

[45] Cf. J. P. Laurant, o.c., pp. 126-127. <<

[46] Es suficiente con cotejar los diversos capítulos de *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, varios de ellos publicados previamente como artículos en *Regnabit*. <<

[47] Desde este punto de vista, como lo hemos sostenido, Guénon es uno de los difusores y representantes del Vedanta no dualista en nuestro siglo. Cf. F. García Bazán, "El movimiento Vedanta en la actualidad", en *Oriente-Occidente*, 2, 1980. Se conocen, no obstante, las consideraciones adversas de Guénon sobre Aurobindo, Ramakrishna, Vivekananda, el ashram de Gretz, etc. A su vez el Swami Siddheswarananda no le era favorable, aunque sí la opinión de Ramana Maharshi. <<

[48] En Ed. Bosse, París, 1925. <<

[49] Cf. Chacornac, o.c., pp. 74-75. <<

[50] Cf. J. P. Laurant, o.c., pp. 128 y ss. y asimismo p. 136 y ss. <<

[51] Cf. Chacornac, o.c., pp. 109-110. <<

[52] Cf. Chacornac, o.c., pp. 85-88 y Laurant, pp. 197 y ss. <<

[53] Cf. *Saint Bernard*, pp. 17-18. <<

[54] Cf. Chacornac, o.c., p. 86. <<

[55] Cf. Chacornac, o.c., pp. 93-95. Ver asimismo las noticias de Robin, o.c., pp. 201-203. En relación con lo dicho podrían

agregarse las reflexiones de R. Amadou, "René Guénon et le Soufisme", en *Actes Cerisy-la-Salle*, pp. 103-109 de ningún modo favorables al tradicionalista de Blois. Sin embargo del material reunido podemos rescatar el siguiente testimonio biográfico del Dr. Tony Grangier, amigo íntimo de Guénon quien dice lo siguiente sobre la conversión de éste al Islam: "René Guénon me comunicó por carta desde Egipto que se había hecho musulmán y que había desposado a una mujer descendiente del Profeta. No creo, por lo tanto, que se haya hecho musulmán en Argelia mientras residía en Setif durante la primera guerra 1914-1918. Estoy convencido de que me lo habría confiado en el lapso de nuestra larga intimidad, con razón mayor puesto que estaba seguro de que yo no entraría a juzgar su acción. Estoy cada día más convencido de que se hizo musulmán para poder tener acceso a las sociedades iniciáticas secretas musulmanas y asimismo para poder desposar a su futura esposa. Su matrimonio egipcio y su adhesión al islamismo, requisito necesario para este matrimonio, deben datar del año 1932" (Conferencia del 24 de febrero de 1951, al grupo Pierre Winter, comunicada amistosamente por Jacques Masui), ver *Actes*, p. 104. <<

[56] Véanse los desarrollos del capítulo II. <<

[57] Las dos fechas aquí señaladas según el calendario islámico, traducidas al calendario cristiano indican los años 1912 y 1931, momentos respectivos de la iniciación de Guénon al Islam y de la publicación del *Simbolismo de la cruz*. El sheikh Elish el-Kebir era en el orden exotérico jefe del rito malikita en la Universidad de El-Azhar, una de las cuatro escuelas jurídicas islámicas; en el dominio esotérico, a su vez, era maestro espiritual de una organización iniciática, fundada en el siglo VII de la Héjira por el sufí Abu-l-Hasan ash-Shadili. Aguelii (Abdul-Hadi) había encontrado a Elish el-Kebir antes de 1907 en Egipto, de él había recibido la iniciación y fue representante acreditado, de aquí que Guénon a través de este *moqqaden* estuviese espiritualmente ligado a uno

de los más eminentes depositarios de la ortodoxia islámica integral. Cf. J. Robin, o.c., pp. 208-210. Ver también las explicaciones de N.—D. Bammate, en *Actes Cerisy-la-Salle*, pp. 79 y ss. <<

[58] Cf. Chacornac, o.c. pp. 95 y ss., 105-108 y Laurant, pp. 214-214. <<

[59] La correspondencia con su traductor al portugués, el brasileño F. G. Galvao es ilustrativa al respecto, cf. Laurant, o.c., pp. 233-234 y antes p. 224. El artículo de F. Schuon en *Et. Trad.* 293-294-295 es confiable, despojado de segundas intenciones polémicas. <<

[60] El 17 de diciembre de 1925. <<

[61] Cf. Chacornac, o.c., p. 111 y ver nota 37. <<

[62] Cf. el capítulo V. <<

[63] Básicamente *Initiation et réalisation spirituelle* (1967) y *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien* (1969). <<

[64] Cf. con mayor amplitud el cap. III. <<

[65] Puede verse la síntesis de Laurant, pp. 217 y ss. y las aplicaciones del cap. IV. <<

[66] Ambas editadas por Les Editions Traditionnelles. <<

[67] Ver ya la nota 34. <<

[68] En Editions Gallimard, 1973. <<

[69] Cf. páginas XI-XXXVII de la traducción al español aparecida en Buenos Aires (1969), EUDEBA. <<

[70] La primera de las obras mencionadas fue editada por Villain et Belhomme-Editions Traditionnelles, la segunda por Ed. Gallimard. <<

[71] Gallimard, Paris, 1976. <<

[72] Cf. *La Gnose*, nov. 1909, reedición en *Etudes Traditionnelles*, 292, 1951, pp. 145-161 y ahora en *Mélanges*, pp. 9-25. <<

[73] Cf. *Mélanges*, p. 19. <<

[74] Así la conferencia 4a. lleva por título: “Tradiciones solares y lunares” y la 14a. versa sobre “la raza blanca”. Ver J. P. Laurant en *Rvue. de l’Hist. des Religions*, 1. c, pp. 50 y 52-53. <<

[75] Cf. *Introduction*, Avant-Propos, pp. 1-6 y *Orient et Occident*, pp. 12-15. <<

[76] Puede de esta manera advertirse que los americanos y australianos son por su forma cultural tan occidentales como los europeos. ¿Y acaso la mentalidad práctica del Japón actual difiere mucho de la de Occidente? Cf. *Introduction*, pp. 9-13 y 15; *Orient et Occident*, pp. 105-106; *La crisis del mundo moderno*, pp. 37-38. <<

[77] Cf. *Introduction*, pp. 15-20; *Orient et Occident*, p. 150 y ss.; 215-216. Estas notas diferenciadoras e incluso opuestas de reposo/agitación que son accesibles por simple observación a cualquier persona, Guénon las irá analizando y extrayendo sus significados implícitos en sucesivos trabajos sobre filosofía de la cultura, cuyos jalones son *Oriente y Occidente, La crisis del mundo moderno* y *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*. <<

[78] Perspectiva consagrada por el historiador de la filosofía griega, E. Zeller en el primer volumen de su monumental obra y que entre nosotros ha difundido R. Mondolfo. Véase E. Zeller, *La filosofía dei grici nel suo sviluppo storico*, I/1, Firenze, 1943 (trad. al italiano por R. Mondolfo) y R. Mondolfo, *El genio helénico* y *Arte, religión y filosofía de los griegos*, Buenos Aires, 1957. <<

[79] Cf. *Introduction*, pp. 21-43, capítulos III, IV y V, que llevan los sugestivos títulos de: “El prejuicio clásico”, “Las relaciones de los pueblos antiguos” y “Cuestiones de cronología”. Ver también *Orient et Occident*, p. 138. Debe tomarse buena nota de que el acento de estos capítulos no está tanto en sus afirmaciones de contenido historiográfico, que el investigador bien puede poner en tela de juicio, cuanto en el esfuerzo puesto de manifiesto para comprender la historia de la civilización como una totalidad. Es

muy posible que Guénon haya recibido estímulos de autores que con mayor o menor rigor participaban de idéntica perspectiva, p. ej., F. de Rougemont, Boulanger, Creuzer, a través de la traducción francesa de su obra *Las religiones de la Antigüedad* por Guignaut (1852), cf. JP. Laurant, o.c., pp. 29 y ss., pero el tradicionalista de Blois impone a todas estas inspiraciones el sello de una personalidad intelectual avasallante. <<

[80] Cf. *Introduction*, capítulo VI; *L'homme et son devenir*, p. 26. <<

[81] Cf. en general *Introduction*, pp. 67 y ss.; *ibidem*, p. 161. <<

[82] Jean Daniélou nunca comprendió enteramente el carácter trascendente de la tradición primordial, noción que es la que le da la mayor consistencia lógica a los argumentos de Guénon, para poder aplicarlos a la historia. Cf. *El misterio de la historia*, San Sebastián, 1963, pp. 163 y 167-168 y “Réticences chrétiennes”, en *Planète Plus*, p. 127. Ver asimismo Ch. Andruzac, *René Guénon*, Cap. 13, en donde asimismo se tienen presente los artículos más recientes de D. Jacob en *Permanences* 34, 1966, pp. 31-62 y J. Vaquie, en *Lectures et Tradition*, 76 y 79. <<

[83] Cf. especialmente el artículo: “Quelques remarques sur la doctrine des cycles cosmiques”, en *Formes traditionnelles*, pp. 13-24. J. Robin, o.c., pp. 340-348, ha valorado debidamente la importancia de este trabajo del maestro franco-egipcio. <<

[84] Más allá de los aportes de Guénon a la doctrina del simbolismo y utilizándolo ampliamente, ya tenemos la primera obra sistemática sobre la mentalidad simbólica y sus expresiones, véase René Alleau, *La science des symboles, Contribution a l'étude des principes et des méthodes de la symbolique genérale, Paris, 1977.* <<

[85] Cf. *Aperçus sur l'initiation*, p. 59-60. <<

[86] Cf. *Introduction*, pp. 159-163; 242-243 *y Autorité spirituelle*, pp. 15-16. Utilizamos las expresiones “primordial” y “primitivo” con su significado latino: “origen constitutivo” y “primero

en fecha”. Guénon también admite la distinción, pero utiliza en el segundo caso el adjetivo “antiguo” que tiene idéntica significación, dice, por consiguiente: “Pero el sentido principal, aquí, designa lo que es primero, ya sea jerárquicamente, ya sea cronológicamente; además, la idea más frecuentemente expresada es la de origen o de primordialidad y, por extensión, la de antigüedad cuando se trata del orden temporal. De esta manera, *qadmôn* en hebreo y qadîm en árabe significan ‘antiguo’ en el uso corriente, pero cuando se refieren al dominio de los principios, deben traducirse por ‘primordial’” (cf. “Qabbalah” en *Formes traditionnelles*, pp. 61-66 y esp. p. 64 para nuestra cita). En muchas oportunidades Guénon utiliza simplemente la denominación “tradición primordial”, al lector le corresponde discernir qué quiere decir el escritor. A veces no tiene empacho en referirse a la tradición primitiva o antigua con una expresión como “la gran tradición primordial”, véase *Autorité spirituelle*, p. 81; *Le Roi du Monde*, p. 39. En *Aperçus sur l’initiation*, pp. 61-64, el tema está expuesto magistralmente como tradición vertical y horizontal; en *Aperçus sur l’ésotérisme chrétien*, sobre los centros, pp. 33 y ss.; 99. <<

[87] Cf. *Le Roi du Monde*, pp. 61; 67-69. *Aperçus sur l’initiation*, pp. 65 y 251. <<

[88] Cf. *Introduction*, p. 67; 167; *L’Homme et son devenir*, p. 16. <<

[89] Cf. *Orient et Occident*, pp. 147-148; La *crisis del mundo moderno*, pp. 47-48; *Initiation et réalisation*, pp. 39 y ss. y F. García Bazán, “R. Guénon y la tradición”, con Mircea Eliade. <<

[90] Cf. *Introduction*, pp. 68-71; *Orient et Occident*, pp. 132-133. <<

[91] Podía escribir de esta manera Guénon en un *Addendum* a *Orient et Occident*: “No podemos sino reafirmar que el único remedio verdadero consiste en una restauración de la pura intelectualidad; desgraciadamente, desde este punto de vista, las posibi-

lidades de una reacción originada en Occidente mismo parecen disminuir día a día, puesto que lo que subsiste como tradición occidental se ve progresivamente influida por la mentalidad moderna y, por consiguiente, está cada vez menos capacitada para servir de base sólida a pareja restauración". véase p. 229. En la segunda de las cartas dirigidas a R. Martínez Espinosa, nuestro autor revela idéntico pesimismo, cf. F. García Bazán, "Dos cartas inéditas de René Guénon", Ver también *La crisis del mundo moderno*, pp. 45; 139; 148; 169; J. P. Laurant, o.c., p. 235 y para lo dicho antes: *Introduction*, pp. 59-60; *Autorité spirituelle*, pp. 81 y ss.; La *crisis del mundo moderno*, pp. 29 y ss.; *Símbolos fundamentales*, pp. 3-7. <<

[92] Cf. *Introduction*, pp. 73-86 y 101-102. Debe advertirse el hincapié puesto por Guénon sobre lo que denomina "sentimentalidad" que no es simplemente lo afectivo, puesto que se trata de "una especie de inclinación o simpatía por una idea" que degrada a la intuición intelectual en creencia, sino como una disposición de adhesión, como una entrega a lo que atrae o agrada en el sentido más amplio, que condiciona a la percepción espiritual. En ese movimiento interesado del sujeto se combinan, en realidad, la inclinación y la aceptación, o sea, tanto lo afectivo como lo volitivo, por eso advierte nuestro pensador que en la religión hay una tendencia a transformar dogma y rito "en un 'moralismo' puro y simple". Ver también *Orient et Occident*, pp. 123-125; 133-135. *Autorité spirituelle*, pp. 53-54. <<

[93] Cf. *Introduction*, pp. 133 y ss.; "L'ésotérisme islamique", en *Aperçus sur l'ésotérisme*, pp. 13-28, especialmente pp. 13-16, y en esta misma obra, pp. 29-32, sobre "la cáscara y el hueso" y pp. 109-111, sobre "taoísmo y confucianismo". Pueden cotejarse asimismo las páginas sumarias de L. Benoist, *El esoterismo*, Bs. As., 1969, pp. 11-14. <<

[94] Cf. *Initiation et réalisation*, pp. *71-76; Autorité spirituelle*, pp. 56-57; *Aperçus sur l'initiation*, pp. 61-62; 65-66. <<

[95] Cf. *Introduction*, pp. 311-317; *Orient et Occident*, pp. 133-134; 165-167; 169-190, largas páginas consagradas a la "constitución y función de la élite" y que quedan sintetizadas en estas palabras: "En cuanto a la función destinada a esta élite, surge con bastante claridad de todo lo dicho hasta aquí: se trata esencialmente del retorno de Occidente a una civilización tradicional, en sus principios y en todo el conjunto de sus instituciones. Este retomo deberá efectuarse ordenadamente, yendo de los principios a las consecuencias, y descendiendo por grados hasta las aplicaciones más contingentes. No podrá, además, hacerse de otra manera que utilizando simultáneamente los datos orientales y lo que queda de elementos tradicionales en Occidente mismo, completándose mutuamente y superponiéndose sin modificarse en sí mismos, pero dándoles, con el sentido más profundo que sea posible, la plenitud total de su razón de ser" (p. 183); pp. 201-202 y 205; *La crisis del mundo moderno*, pp. 37-53; 163-177; *Aperçus sur l'initiation*, pp. 272-276 y algunos testimonios menos optimistas de la nota 19. <<

[96] Para la primera afirmación recuérdese: "Este hecho, por consiguiente, es por sí solo un signo evidente del carácter incompleto de la metafísica occidental, la que se reduce además a la sola doctrina de Aristóteles y los escolásticos" (*Introduction*, p. 116) y "además, nada prueba que no haya habido en la civilización tradicional de la Edad Media, sino el costado exterior y propiamente religioso; ha habido allí también con seguridad algo más, aunque no hubiera sido la escolástica, y lo decimos porque pensamos que ha debido haber más todavía, pues esto, pese a su interés incontestable, no es siempre sino algo externo" (*Orient et Occident*, pp. 165-166). Ver asimismo *La crisis del mundo moderno*, pp. 45-46; 96; 147-148 y 169-170, excediendo el simple carácter teórico de la doctrina escolástica. Para la segunda tesis, cotéjese la síntesis expuesta en *El esoterismo de Dante*, pp. 54-57 y que concluye: "Lo curioso, y que no admite dudas, es que la

francmasonería moderna se remonta peldaño a peldaño hasta la *Massenie du Saint Graal*" (p. 57), ratificado en *Le Roi du Monde*, p. 40, n. 1; ver la investigación de J. Tourniac al respecto que lleva por acápite: "un fondo iniciático común" en *Propos sur René Guénon*, pp. 167 y ss. En cuanto al esoterismo cristiano en la Edad Media Guénon considera que se encuentra representado por la Orden del Temple (1118-1314) —en su aspecto simplemente histórico y externo véase el resumen de Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, 1980, pp. 109-136—, organización de caballeros que eran al mismo tiempo monjes y "Guardianes de la Tierra Santa", en tanto que custodios de la tradición en su versión occidental, pero también universal, como verdaderos "católicos" y gracias a lo cual comunicaban con las demás tradiciones. Por estos motivos de fondo: "puede comprenderse que la destrucción de la Orden del Temple haya conllevado para Occidente la ruptura de las relaciones regulares con el "Centro del Mundo". Es, por otra parte, necesario hacer remontar al siglo XIV la desviación que debía inevitablemente resultar de esta ruptura y que se ha ido acentuando gradualmente hasta nuestra época. Con esto no se quiere decir que todo lazo haya sido roto de un solo golpe, puesto durante bastante largo espacio de tiempo se mantuvieron las relaciones en alguna medida, pero sólo de una forma oculta, por medio de organizaciones como la *Fede Santa* o "Fieles de Amor" y como la "Massenie del Santo Grial", y sin duda algunas otras, todas herederas del espíritu de la Orden del Temple y en su mayor parte vinculadas a él por una filiación más o menos directa. Los que inspiraron estas organizaciones, sin jamás constituirse en un agrupamiento definido, fueron a los que se llamó, con nombre fundamentalmente simbólico, los "Rosa-Cruz", quienes debieron abandonar Occidente y se reabsorbieron en el Asia en el Centro supremo, cuando las condiciones ambientes no le permitieron desarrollar su actividad", cf. *Aperçus sur l'ésotérisme chrétiene*, pp. 39-40; *Aperçus sur*

l'initiation pp. 69; 241-247; *Aperçus sur l'ésotérisme chrétiene*, p. 100. Para Guénon esta no fue más que la fase postrera de una historia más antigua y que nace, de hecho, con el carácter esotérico del cristianismo primitivo, puesto que: "el cristianismo, en sus orígenes, poseía, tanto por sus ritos como por su doctrina, un carácter esencialmente esotérico y, por consiguiente, iniciático… y si no hubiera 'descendido' en el dominio exotérico, este mundo, en su conjunto, pronto habría estado desprovisto de toda tradición… el cristianismo sólo podía operar a condición de renunciar a su carácter esotérico… esto ya era un hecho cumplido en la época de Constantino y del Concilio de Nicea… además, si el cristianismo como tal cesaba por esto de ser iniciático, quedaba aún la posibilidad de que subsistiera, en su interior, una iniciación específicamente cristiana para la élite que no podía mantenerse en el solo punto de vista del exoterismo", véase o.c., pp. 9, 14, 15 y 16. Hay más, entre los comienzos cristianos y los comienzos del siglo XII, el pensador francés cubre otra etapa con el hesicasmos y la espiritualidad ortodoxa, cf. o.c., pp. 25-26, punto de vista que con todas las dificultades que implica confirma hasta sus últimos días, le dice así a J. Tourniac en correspondencia personal: "sobre el tema de las posibilidades de iniciación ¿Ve usted otras que la *tariqah*, quiero decir, otras que permitan esperar lograr algo más que una iniciación simplemente virtual? Usted sabe que una iniciación cristiana no parece existir más de hecho… Es posible que algo subsista en algunos monasterios de la Iglesia griega, pero, en cualquier caso, esto evidentemente es aún inaccesible", lo mismo ratifica en carta a Fernando G. Galvao, cf. J. P. Laurant, o.c., pp. 238-239. <<

[97] De nuestra apreciación no escapan los redactores de *Nova et Vetera* y junto con ellos L. Méroz, así como tampoco J. Daniélou ni Henri de Lubac. <<

[98] Cf. *Formes traditionnelles*, p. 66. <<

[99] Cf. *Formes traditionnelles*, pp. 50-51. <<

[100] Dice de este modo nuestro autor: “En efecto, son los datos tradicionales los que precisamente se oponen con toda claridad a una aseveración de esa índole: por todos lados se encuentra la afirmación formal de que la tradición primordial del presente ciclo proviene de las regiones septentrionales… Aludíamos antes a la corriente tradicional proveniente de las regiones occidentales; las narraciones de los antiguos relativas a la Atlántida indican su origen. Después de la desaparición de ese continente, que fue el último de los grandes cataclismos del pasado, no resulta dudoso que algunos restos de dicha tradición hayan sido transportados a diversas regiones, en las que se mezclaron con otras tradiciones preexistentes, en especial con ramales de la gran tradición del extremo septentrional; y es muy posible que la doctrina de los celtas en particular haya sido producto de dicha fusión” (cf. *La crisis del mundo moderno*, pp. 40 y 42) y en otra oportunidad: “Esta ‘triplicidad’ tiene también otra significación, pues se encuentra a veces desarrollada bajo la forma de tres Hermes distintos: el primero… considerado como antediluviano, es el que se identifica propiamente a Seyidna Idris; los otros, que serían postdiluvianos, son el “Hermes Babilonio” y el “Hermes Egipcio”; esto parecería indicar bastante nítidamente que las dos tradiciones caldea y egipcia, habrían derivado directamente de una misma y única fuente principal, la que, en vista del carácter antediluviano que le es reconocido, no puede ser otra que la tradición atlantídica” (ver *Formes traditionnelles*, p. 146). Cotéjase en esta misma última obra citada las páginas 35-45; 65; 143; 153; ver también *La Grande Triade*, pp. 201 y ss.; *Símbolos fundamentales*, pp. 97-99; 103 y ss. <<

[101] “Esta dirección de la intención tiene además, en todas las formas tradicionales, su representación simbólica; queremos hablar de la orientación ritual: ésta, efectivamente, es propiamente la dirección hacia un centro espiritual, el que, cualquiera sea, es siempre una imagen del verdadero ‘Centro del Mundo’. Pero en

la medida en que se avanza en el *Kali-Yuga*, la unión con este centro, progresivamente más cerrado y oculto, se torna más difícil y al mismo tiempo son más raros los centros secundarios que lo representan exteriormente" (cf. *Le Roi du Monde*, pp. 69-70). Ver igualmente *La grande triade*, pp. 65 y ss.; *Le symbolisme de la croix*, pp. 29 y ss. <<

[102] Es esto lo que quiere significar Guénon cuando en una formulación no del todo feliz, escribe: "Ahora bien, según su misma composición esta palabra 'metafísica' significa literalmente 'más allá de la física', en donde el término 'física' está entendido en el sentido que siempre tuvo para los antiguos, la de 'ciencia de la naturaleza' en toda su generalidad. La física es el estudio de cuanto pertenece al dominio de la naturaleza, corresponde a la metafísica cuanto está más allá de la naturaleza ¿cómo, pues, pueden algunos sostener que el conocimiento metafísico sea un conocimiento natural, bien sea respecto del objeto como de las facultades por cuyo medio se logra?… ¿Podemos, por lo tanto, definir la metafísica al entenderla como la entendemos? No, no se puede, porque definir es siempre limitar y aquello de lo que se ocupa es, en sí, verdadera y absolutamente ilimitado y no se deja encerrar en ninguna fórmula ni sistema" (cf. *La métaphysique orientale*, pp. 7 y 10). Ver asimismo *Introduction*, pp. 88-91 y *Aperçus sur l'initiation*, p. 132; *Orient et Occident*, p. 129. <<

[103] Cf. *Introduction*, pp. 90-91; 93-94; 243; *La métaphysique orientale*, pp. 11-12. Sobre el último punto señalado Armando Asti Vera tiene excelentes páginas, véase "La prueba metafísica", en *Cuadernos de Filosofía* 11, 1969, pp. 29-46. Véase asimismo *Aperçus sur l'initiation*, pp. 282-288; *La crisis del mundo moderno*, p. 62. <<

[104] "Se trata, lo hemos dicho, del orden supraindividual y, por consiguiente, suprarracional, lo que de ningún modo quiere decir irracional" (cf. *Introduction*, p. 94). <<

[105] Cf. *Introduction*, pp. 91-92. Aquí afinca el fundamento doctrinal de las extensas críticas desarrolladas en *Orient et Occident* y *La crisis del mundo moderno* a las ilusiones que pueblan el universo mental del Occidente moderno. <<

[106] Cf. *Introduction*, p. 132 y más específicas, *L'homme et son devenir*, pp. 90; 123-124 y 205 (glosando el *Atma-Bodha*), las páginas 89-95, que parafrasean varios textos de Shánkara encierran el mismo sentido. Ver igualmente *Les états multiples*, pp. 16-20. Ver también la síntesis de *Le symbolisme de la croix*, pp. 15-19. <<

[107] Cf. *L'homme et son devenir*, pp. 38-39; 186; *Les états multiples*, pp. 32 y ss.; 41; 45 y 95-98; *Introduction*, p. 199. <<

[108] Cf. *Introduction*, pp. 129-130; 231; *L'homme et son devenir*, pp. 49-52; 64. *Les états multiples*, p. 57. <<

[109] Cf. *Introduction*, pp. 200; 253; *L'homme et son devenir*, pp. 46-49 y *65; Les états multiples*, pp. 133-140. Para el último punto aludido véase *Introduction*, p. 252. <<

[110] Cf. *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, p. 113; *ibid*., pp. 41-42; *La Grande Triade*, p. 45, n. 1; *Les états multiples*, p. 38, n. 2. <<

[111] Cf. *Introduction*, p. 132; *La métaphysique orientale*, p. 10; *Les états multiples*, p. 37, n. 2 (sobre el mito) e igualmente *Aperçus sur l'initiation*, pp. 120-128 <<

[112] Cf. *Les états multiples*, p. 31; *L'homme et son devenir*, p. 38. <<

[113] Cf. *Introduction*, p. 131; *L'homme et son devenir*, p. 185. <<

[114] Cf. *L'homme et son devenir*, p. 111 (para la alusión a la filosofía platónica) y 49-55; 117; *El reino de la cantidad*, pp. 24-25 y *La grande triade*, pp. 88-89. <<

[115] Cf. *L'homme et son devenir*, p. 38; *Les états multiples*, pp. 41 y ss. y las reflexiones de J.S. Croatto sobre la palabra creadora en *El hombre en el mundo* 1, Bs. As. 1974, pp. 113 y ss.; *La grande tria-*

de, pp. 96-97. Cf. *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et la taoïsme*, p. 44. <<

[116] Cf. *Etudes sur l'hindouisme*, p. 46 y el buen análisis lingüístico de John N. Deck en *Nature, Contemplation and the One*, Toronto, 1967, cuyo Apéndice II versa sobre el significado de naturaleza y contemplación en la tradición griega. <<

[117] Sobre el universo manifestado como la existencia (de *ex-stare*, según Guénon), cf. *Les états multiples*, pp. 41 y ss. <<

[118] Cf. *La crisis del mundo moderno*, p. 66. <<

[119] Cf. *L'homme et son devenir*, pp. 35-36; *Les états multiples*, pp. 59-66, sobre las posibilidades de la conciencia individual. <<

[120] Cf. *L'homme et son devenir*, pp. 36-37; 102-103; 108-114. <<

[121] Fenómeno que tiene que ver con lo que De Lubac ha llamado "la humillación de los astros". <<

[122] Cf. *L'homme et son devenir*, pp. 54-55; *Etudes sur l'hindouisme*, pp. 46 y ss.; *El reino de la cantidad*, pp. 28 y ss. <<

[123] Cf. *Introduction*, pp. 185-190; *L'homme et son devenir*, pp. 50; 112-113; 139 y ss.; 149-150; 152; 154-155; 177-189. *Aperçus sur l'initiation*, pp. 296-297. <<

[124] Pueden verse ya las advertencias de *Introduction*, pp. 126-127 y *Orient et Occident*, p. 124; *La crisis del mundo moderno*, pp. 62-63. <<

[125] Ver la síntesis que hay en nuestro artículo: "Pinocchio e l'uomo come burattino nella tradizione platonica", en *La Simbología di Pinocchio*, Milano, 1981, pp. 101-108. Sobre la trayectoria del sentido de la filosofía en Guénon, cf. *Introduction*, pp. 116 y ss.; *La crisis del mundo moderno*, pp. 25-27; *Aperçus sur l'initiation*, pp. 134-135. <<

[126] Sobre la distinción entre ambos tipos de ciencias véase, *La crisis del mundo moderno*, pp. 69-78 y 81-87; *Aperçus sur l'initiation*,

p. 73, precedida por *Orient et Occident*, pp. 41 y ss.; 127. <<

[127] Cf. *La crisis del mundo moderno, p*. 81; *L'homme et son devenir*, p. 110 n. 1; *La grande triade*, pp. 74 y ss. Ver también *Les principes du calcul infinitesimal* y para la lógica *Orient et Occident*, pp. 216-218. <<

[128] Cf. *La crisis del mundo moderno*, pp. 79-80; *La métaphysique orientale*, p. 15. <<

[129] Cf. *Le Roi du Monde*, pp. 37; 89 y 96-97; *Aperçus sur l'ésotérisme*, p. 54; *El reino de la cantidad*, cap. XIX. <<

[130] Dice de este modo Guénon de las ciencias tradicionales: "como aplicaciones de la doctrina, permiten relacionar entre sí todos los órdenes de la realidad, integrarlos en la unidad de la síntesis total" (*La crisis del mundo moderno*, p. 82). Ver *ibidem*, pp. 78-79. <<

[131] El Presidente del XII Congreso de Neurología de la República Argentina, decía así en su discurso inaugural: "Si no se logra un equilibrio jerárquico entre la neurología y las técnicas neurológicas aparecerá, como síntoma de una gran falencia, la relegación de los fines que invadirá inadvertidamente nuestras mentes. Esta falla será todavía mayor cuando se proyecte sobre nuestro saber experimental y de neurólogos y científicos nos transformemos en neurologistas y cientificistas, cometiendo el torpe error de pretender dar desde el campo de nuestra disciplina respuestas que tienen que ver con la naturaleza misma del hombre. De este modo puede ocurrir que por azar curemos aparentemente al enfermo, pero nuestra orientación equivocada le ocasionaría un daño irreparable, pues estaríamos sacrificando al hombre" (Alberto Delmar, *Neurología hoy y mañana*, Buenos Aires, 1980, p. 4). <<

[132] Cf. J. Robin, o.c., pp. 232-233 con algunos testimonios epistolares de fines de 1932. El pasaje más interesante expresa lo siguiente: "En cuanto al Islam político más vale no hablar, pues-

to que no es más que un recuerdo histórico. Es ciertamente en este dominio político en donde las ideas occidentales, con la concepción de las 'nacionalidades', ha hecho más estragos y con singular velocidad… Hay incluso muchas personas a las que es imposible hacer comprender hasta qué medida este particularismo es contrario a los principios tradicionales", ver asimismo *Orient et Occident*, pp. 162-165 y J. Hani, en *Actes Cerisy-la-Salle*, pp. 277 y ss. Para el ideal del Santo Imperio, véase *Autorité spirituelle*, p. 93. <<

[133] La antropología guenoniana distingue los aspectos somáticos y psíquicos comunes del ser humano, de su estado de integración individual, condición de equilibrio personal en el que recupera su condición adámica o anterior a la caída. Se trata del hombre perfecto o verdadero, en "estado primordial" o superación de los "pequeños misterios". Un nuevo traspaso ya lo coloca más allá de las formas, como el hombre universal, trascendente o en sí, fuera del mundo de la manifestación. Cf. *La métaphysique orientale*, pp. 17-19; *Le symbolisme de la croix*, pp. 20-24; 43 y ss.; 143-147; *La grande triade*, pp. 153-159; *Aperçus sur l'initiation*, pp. 248-253. Ver asimismo nuestro Cap. IV al comienzo. <<

[134] *L'homme et son devenir*, pp. 201-206. <<

[135] Cf. *La crisis del mundo moderno*, pp. 103-105; *Initiation et réalisation spirituelle*, pp. 71-76. <<

[136] Cf. *Introduction*, pp. 104-105; *L'homme et son devenir*, p. 176; *Initiation et réalisation spirituelle*, pp. 77-82. Similar diferencia existe en la doctrina expuesta por nuestro autor entre la realización metafísica y la experiencia mística. Cf. *Introduction*, pp. 102; 143-148; *Aperçus sur l'initiation*, pp. 13-18; *Aperçus sur l'ésotérisme islamique*, pp. 21-22. <<

[137] Cf. *L'homme et son devenir*, pp. 24; 195-196. *Introduction*, pp. 261-264. <<

[138] Cf. *Aperçus sur l'ésotérisme islamique*, pp. 22-23 y 120-121. <<

[139] En la que mantiene incluso más esperanzas que en el catolicismo en sus últimos años, véase J. P. Laurant, o.c., p. 253. <<

[140] Cf. *La crisis del mundo moderno*, pp. 25-26. <<

[141] Cf. particularmente P. Boyancé, *Le cuite des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1972 (reimp.), pp. 261-267 y asimismo Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, 1972, pp. 84 n. 3 y 119 n. 62. <<

[142] Cf. F. García Bazán, *Gnosis*, p. 33 n. 4. Entre los textos encontrados en Nag Hammadi, en el Alto Egipcio, en 1946 el *Evangelio de Felipe* da especialmente pruebas de lo dicho. Véase para más detalles K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Goettingen, 1977, pp. 219 y ss. <<

[143] Sobre la ausencia del carácter iniciático efectivo de la escuela de Amonio Saccas, ver F. García Bazán, *Plotino y la Gnosis*, Buenos Aires, 1980, p. 73 n. 14. Téngase presente para el segundo aserto a Porfirio: "(Plotino) que más de una vez… remontábase hasta el Dios Primero y Trascendente, apareciósele aquella Deidad sin figura ni esencia que está sentada sobre la Inteligencia y sobre el Universo Inteligible… Cuatro veces, mientras viví yo con él, alcanzó esta meta merced a una actividad inefable" (*Vida de Plotino*, 23 —versión de Jesús Igal—). <<

[144] Cf. Porfirio, *Vida de Plotino*, 10. <<

[145] Cf. Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*. Nouvelle édition par M. Tardieu, Paris, 1978, pp. 8-65. Algunos autores discuten esta tesis, cf. P. Hadot, "Bilan et perspectives sur les *Oracles Caldaïques*", en este mismo libro, pp. 711-714. <<

[146] Cf. Bent Dalsgaard Larsen, "La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive", en *De Jamblique à Proclus*, Entretiens sur l'Antiquité Classique XXI, Vandoeuvre-Geneve, 1975,

pp. 1-34 y Ed. Des Places, *Oracles Chaldaïques*, Paris, 1971, pp. 24-29 y 41-46. <<

[147] Cf. Oráculo 110 y la interpretación de Miguel Psello que expresa agudamente: "Es decir, busca el principio del alma, desde donde ha sido producida para servir al cuerpo y como, sin juicio, despertándola por las prácticas teúrgicas, se la reconducirá allá, de donde ha venido. 'Uniendo la acción a la palabra sagrada', esto quiere decir: hay en nosotros una palabra sagrada, la vida más espiritual, o mejor, la potencia superior del alma que en otras partes el oráculo llama 'flor del espíritu'. Pero esta palabra sagrada es de por sí impotente para elevarla y permitirle recibir lo divino… El saber telestético es el que, por decir, inicia al alma por medio de la energía de los materiales de aquí. Pero con la condición, dice, de unir el acto a la palabra sagrada, es decir, de unir a la palabra sagrada del alma, o energía superior, la acción ritual" (Des Places, pp. 168-169). <<

[148] Se podría explicar así el tinte gnóstico, valentiniano a veces, de los Oráculos 18,115, 134 y 181. <<

[149] Cf. *La métaphysique orientale*, pp. 7-10. <<

[150] Cf. *Autorité spirituelle*, pp. 22-24. <<

[151] Cf. *El reino de la cantidad*, pp. 19-20. <<

[152] Cf. ibidem capítulos XIII y XXXV. <<

[153] Cf. *Introduction*, p. 89. <<

[154] Cf. *Initiation et réalisation*, pp. 19-29. <<

[155] Cf. *Introduction*, p. 143. <<

[156] Cf. *Introduction*, pp. 91 y 143. <<

[157] Cf. *Mélanges*, p. 61. <<

[158] Cf. *Introduction*, pp. 125-132 y ver Cap. VI. <<

[159] Cf. *La métaphysique orientale*, p. 18. Ver asimismo Santo Tomás, *Suma Teológica* I, 10, "De la eternidad de Dios". <<

[160] Cf. *Física*, XI, 5,215 B. <<

[161] Cf. *Timeo*, 37 B y ss. <<

[162] Cf. *Le roi du monde*, p. 41. <<

[163] Véase la reseña "Le temps et l'Éternité", A. K. Coomaraswamy, en: *Etudes Traditionnelles*, 1948. <<

[164] Cf. *El reino de la cantidad*, capítulo V. <<

[165] Cf. *Timeo*, 37 D; 38 C. <<

[166] Cf. *El reino de la cantidad*, capítulo IV. <<

[167] Cf. *Le symbolisme de la croix*, capítulo IV. <<

[168] Cf. *El reino de la cantidad*, Capítulos II y III. <<

[169] Cf. *Le symbolisme de la croix*, p. 33. <<

[170] Cf. ibidem, p. 26. <<

[171] Cf. ibidem, Cap. IV. <<

[172] Cf. *Etudes sur l'hindouisme*, pp. 47-54. <<

[173] Cf. *Le symbolisme de la croix*, p. 36. <<

[174] Cf. *Aperçus sur l'ésotérisme*, p. 94. <<

[175] Cf. ibidem, pp. 88-111 y lo que se dice en el capítulo II del libro que se está leyendo. <<

[176] Cf. *Introduction*, pp. 186-187. <<

[177] Cf. *El reino de la cantidad*, pp. 57-61; 119-120; 127-129. <<

[178] Cf. ibidem, pp. 149 y ss. <<

[179] Cf. *Introduction*, p. 187. <<

[180] Cf. *Introduction*, pp. 188-190. <<

[181] Cf. *Introduction*, pp. 223-224. <<

[182] Cf. *Le symbolisme de la croix*, pp. 118-121. <<

[183] Cf. *L'homme et son devenir*, pp. 185 y ss. <<

[184] Cf. *Le symbolisme de la croix*, p. 19. <<

[185] Cf. ibidem, pp. 50-52. <<

[186] Cf. *Initiation et réalisation*, pp. 83-84. <<

[187] Ver asimismo *Mélanges*, pp. 71-77 y nuestro capítulo IV. <<

[188] Cf. *El reino de la cantidad*, capítulo VIII. <<

[189] Cf. ibidem, capítulo XIX. <<

[190] Cf. *L'homme et son devenir*, capítulo VI. <<

[191] Cf. *Autorité spirituelle*, pp. 22 y ss. <<

[192] Cf. *El reino de la cantidad*, capítulos V, VII y X. <<

[193] Cf. *Introduction*, pp. 35-37. <<

[194] Cf. *Formes traditionnelles*, p. 48. <<

[195] Cf. *La crisis del mundo moderno*, p. 42. <<

[196] Cf. *Formes traditionnelles*, p. 48. <<

[197] Cf. *El reino de la cantidad*, p. 166. <<

[198] Cf. *Formes traditionnelles*, pp. 15-18. <<

[199] Cf. *El reino de la cantidad*, capítulo XXIII. <<

[200] Cf. *La grande triade*, p. 147, ss. <<

[201] Cf. *L'homme et son devenir*, p. 50 <<

[202] Cf. *La grande triade*, p. 50. <<

[203] Cf. *Initiation et réalisation*, p. 91 <<

[204] Cf. *Autorité spirituelle*, p. 17 y sig. <<

[205] Cf. *La grande triade*, p. 180. <<

[206] Cf. *L'homme et son devenir*, p. 55. <<

[207] Cf. *Initiation et réalisation*, p. 144. <<

[208] Cf. *Etudes sur l'hindouisme*, p. 79. <<

[209] Cf. *Autorité spirituelle*, p. 30. <<

[210] Cf. Ibidem, p. 64. <<

[211] Cf. *La grande triade*, p. 60. <<

[212] Cf. *La crisis del mundo moderno*, p. 56. <<

[213] Cf. Ibidem, p. 57. <<

[214] Cf. Ibidem, p. 61. <<

[215] Cf. *Autorité spirituelle*, p. 39. <<

[216] Cf. Ibidem, p. 27. <<

[217] Cf. Ibidem, p. 99. <<

[218] Cf. *La crisis del mundo moderno*, p. 26. <<

[219] Cf. *Autorité spirituelle*, p. 25 y sig. <<

[220] Cf. Ibidem, p. 73. <<

[221] Cf. Ibidem, p. 46. <<

[222] Cf. Ibidem, p. 81. <<

[223] Cf. Ibidem, p. 44. <<

[224] Cf. *La crisis del mundo moderno*, p. 120. <<

[225] Cf. *El reino de la cantidad*, p. 93. <<

[226] Cf. *Autorité spirituelle*, p. 89. <<

[227] Cf. *La crisis del mundo moderno*, p. 45. <<

[228] Cf. Ibidem, p. 97. <<

[229] Cf. *Orient et occident*, p. 148. <<

[230] Cf. *Autorité spirituelle*, p. 91. <<

[231] Cf. *La crisis del mundo moderno*, p. 115. <<

[232] Cf. Ibidem, p. 116. <<

[233] Cf. Ibidem, p. 137. <<

[234] Cf. Ibidem, p. 143. <<

[235] Cf. Ibidem, p. 135. <<

[236] Cf. *Autorité spirítuelle*, p. 109. <<

[237] Cf. *La crisis del mundo moderno*, p. 29. <<

[238] Cf. Ibidem, p. 32. <<

[239] Cf. Ibidem, p. 45. <<

[240] Cf. *Orient et occident*, p. 183. <<

[241] Cf. *Orient et occident*, p. 169. <<

[242] Cf. Ibidem, p. 174. <<

[243] *Initiation et réalisation*, p. 224. Recuérdese que para Guénon el sentido superior del "anonimato", que es "oscuridad" para el individuo, representa al mismo tiempo la liberación de la condición individual, pues aquélla implica un desprendimiento del nombre y de la forma (*nâma y rûpa*), que son estrictamente constitutivos de la individualidad como tal. <<

[244] Guénon explica el significado de ese redescenso del modo siguiente: "Habiendo realizado el ser su identidad con *Atman*, su "redescenso" en la manifestación, o lo que aparece como tal desde el punto de vista de ésta, constituye efectivamente sólo la plena universalización de esa identidad misma; ese ser no es otro que "*Atman* incorporado a los mundos", lo que quiere decir que el "redescenso" no es en realidad para él nada diferente del proceso mismo de la manifestación universal. Ahora bien, precisamente, ese proceso es a menudo descrito tradicionalmente como un "sacrificio": en el símbolo védico es el sacrificio de *Mahâ-Purusha*, es decir del "Hombre Universal", al cual, según lo que hemos dicho ya, el ser del que se trata es efectivamente idéntico; y no solamente ese sacrificio primordial debe ser entendido en el sentido estrictamente ritual, ni de una manera más o menos vagamente "metafórica", sino esencialmente como el prototipo de todo rito sacrificial. Respecto de eso, podemos hacer incidentemente una observación que tiene cierta importancia: la vida de algunos seres, considerada según las apariencias individuales, presenta hechos que están en correspondencia con aquellos de orden cósmico y que son, de alguna manera, desde el punto de vista exterior, una imagen o una reproducción de éstos; pero, desde el punto de vista interior, ese aspecto debe ser invertido pues, siendo esos seres realmente el *Mahâ-Purusha*, son los hechos cósmicos los que verdaderamente se modelan sobre su vida o, para ser más exactos, sobre aquello del cual esa vida es una expresión directa, mientras que los hechos cósmicos en si mismos sólo son una expresión por reflejo. Agregaremos que reside allí

también lo que funda en la realidad y hace valederos los ritos instituidos por seres "misionados", mientras que un ser que no es nada más que un individuo humano sólo podrá, por su propia iniciativa, inventar pseudo-ritos desprovistos de toda "eficacia real". Cf. *Initiation et réalisation*, p. 264. <<

[245] Cf. Ibidem, p. 218. <<

[246] Cf. Ibidem, p. 217. <<

[247] Cf. *Orient et occident*, p. 175. <<

[248] Cf. *Autorité spirituelle*, p. 119. <<

[249] Cf. Ibidem, p. 113. <<

[250] Cf. Chacornac, Fréres: "La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident" *Etudes Traditionnelles* N° 293/294/295, p. 217. <<

[251] Cf. Frithjof Schuon, "L'Oeuvre" en *Etudes Traditionnelles*, N° 293-4-5. <<

[252] Cf. Paul Sérant, *René Guénon*, 2a. ed. revisada, París, 1977, p. 188. <<

[253] Cf. *Le symbolisme de la croix*, p. 175. <<

[254] Cf. *Les états multiples*, p. 102. <<

[255] Cf. *Initiation et réalisation*, capítulo XXXI. <<

[256] Cf. *Introduction*, p. 143. <<

[257] Cf. *Símbolos fundamentales*, p. 374. <<

[258] Cf. Francisco García Bazán, "*La cultura y los bienes culturales*" en Suplemento Literario de "La Nación", Buenos Aires, 17-2-1980. <<

[259] Cf. *Initiation et réalisation*, capítulo V. <<

[260] Cf. *L'homme et son devenir*, capítulo XXIII. <<

[261] Cf. Jean Robin, *René Guénon. Témoin de la Tradition*, p. 11. <<

[262] Cf. *Símbolos fundamentales*, p. 9. <<

[263] Cf. ibídem. p. 157. <<

[264] Cf. *Initiation et réalisation*, capítulo XXIX. <<

[265] Cf. Ibidem, capítulo XXXI. <<

[266] Cf. *L'erreur spirite*, p. 211. <<

[267] Cf. *Aperçus sur l'initiation*, p. 98. <<

[268] Cf. Ibidem, p. 36. <<

[269] Cf. *El reino de la cantidad*, pp. 191 y 192. <<

[270] Cf. *Aperçus sur l'initiation*, p. 273. <<

[271] Cf. Ibidem, p. 222. <<

[272] Cf. *Símbolos fundamentales*, p. 43. <<

[273] Cf. *Aperçus sur l'initiation*, capítulo XXIV. <<

[274] Cf. *El esoterismo de Dante*, p. 73. <<

[275] Cf. *Aperçus sur l'initiation*, p. 297. <<

[276] Cf. *Initiation et réalisation*, p. 238. <<

[277] Cf. *Aperçus sur l'initiation*, p. 181. <<

[278] Cf. *Initiation et réalisation*, capítulo XXXII. <<

[279] Cf. *Aperçus sur l'initiation*, p. 301. <<

[280] Cf. Ibidem, capítulo XLII. <<

[281] Cf. A. Asti Vera, "Estudio Preliminar", en *Símbolos fundamentales*, p. XXVII. <<

[282] Cf. Jean Tourniac, *Propos sur René Guénon*, p. 206. <<

[283] Cf. *Símbolos fundamentales*, p. 111. <<

[284] *Introduction*, p. 15 (citamos por la versión española). <<

[285] Cf. *Etudes sur l'hindouisme*, p. 15. <<

[286] Cf. *Introduction*, pp. 19. <<

[287] Cf. Ibidem, p. 18-19. <<

[288] Para mayores explicaciones ver capítulo II. <<

[289] Cf. *La métaphysique oriental*, p. 1. <<

[290] Ibidem. <<

[291] Cf. *Introduction*, p. 65. <<

[292] Ibidem, pp. 66 y 73-75. <<

[293] Ibidem, 67. <<

[294] Ibidem, p. 68. <<

[295] Ibidem, p. 26 y ver capítulo II. <<

[296] Ibidem, p. 51. <<

[297] Ibidem, pp. 137 ss. <<

[298] Ibidem, p. 139. <<

[299] Ibidem, pp. 152-153 y capítulo V. <<

[300] Ibidem, p. 67. <<

[301] Ibidem, p. 154. <<

[302] Ibidem, p. 159. <<

[303] Ibidem, p. 159. <<

[304] Cf. *L'homme et son devenir*, p. 18. <<

[305] Un ejemplo de esta cadena transmisora la comenta T. M. P. Mahadevan, explicando un verso donde se da la lista de los primeros maestros del Advaita, en el comienzo de la cual se nombra a Narayana, Cf. T. M. P. Mahadevan, *Gaudapâda*, Madras, 1975, p. 2. <<

[306] Cf. *Introduction*, p. 160. <<

[307] Cf. Ibidem, p. 160. <<

[308] Ibidem, p. 161. <<

[309] Cf. *L'homme et son devenir*, pp. 15 y 16. <<

[310] Ibidem, p. 16. <<

[311] Cf. *Introduction*, p. 199. <<

[312] Ibidem. p. 211. <<

[313] Ibidem. <<

[314] Ibidem, p. 213 y también en *Etudes*, el artículo “La théorie hindoue des cinq éléments”, p. 45. <<

[315] Cf. *Introduction*, p. 214. <<

[316] Cf. *Etudes*, p. 45. <<

[317] Cf. *Introduction*, p. 218. <<

[318] Ibidem, p. 219. <<

[319] Cf. *L’homme et son devenir*, p. 72. <<

[320] Ibidem, p. 73. <<

[321] Ibidem, p. 74. <<

[322] Ibidem, p. 79. <<

[323] Ibidem, p. 78. <<

[324] Ibidem, p. 81. <<

[325] Cf. *El reino de la cantidad*. En el capítulo, se explica que el término materia referida a prakriti sólo es aplicable en una acepción relativa, al referirse a las condiciones particulares de un determinado mundo, “no obstante, preferimos eludir en lo posible la utilización de tales términos (forma y materia) ya que, debido a una imperfección de la lengua latina a este respecto, expresan con bastante imperfección las ideas que deberían de haber materializado y se han ido haciendo cada vez más equívocos en virtud de la acepción completamente diferente que el lenguaje moderno ha dado generalmente a tales problemas” Cf. p. 20; sí, en cambio, podría asimilarse prakriti a la materia de los escolásticos ya que estos le dan el sentido de sustancia (Cf. ibidem, p. 22). <<

[326] Cf. *Introduction, p*. 226. <<

[327] Ibidem, p. 226. <<

[328] Ibidem, p. 227 y *Etudes*, p. 28. <<

[329] Cf. *Introduction*, p. 227. <<

[330] Ibidem, p. 228. <<

[331] Ibidem, p. 229. <<

[332] Ibidem, p. 230. <<

[333] Ibidem, p. 234. <<

[334] Ibidem. <<

[335] Ibidem, p. 235. <<

[336] Cf. capítulo IV. <<

[337] Debe considerarse necesariamente la simultaneidad, porque de no ser así "habría un instante en que algo que ya no existe produciría algo que no existe todavía". Cf. *Introduction*, p. 237. <<

[338] Ibidem, 238. <<

[339] Ibidem, p. 236. <<

[340] Ibidem, p. 203. <<

[341] Cf. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Londres, 1977, vol. II, p. 595. <<

[342] Estas concepciones se encuentran en la *Taittiriya Up*. y en la *Chândogya Up*. <<

[343] Cf. *Introduction, p*. 244 y *L'homme et son devenir*, capítulo X. <<

[344] Cf. *L'homme et son devenir*, p. 91, nota 1. <<

[345] Cf. Radhakrishnan, o.c. Vol. II, pp. 565-574. <<

[346] Ibidem. <<

[347] Ibidem. Vol. I, p. 140-141. <<

[348] Cf. *L'homme et son devenir*, p. 53. <<

[349] B. G. XV, 16-18. <<

[350] Cf. *L'homme et son devenir*, p. 58. <<

[351] Cf. Ibidem, p. 58. <<

[352] Ibidem, p. 54. <<

[353] Ibidem, p. 32, aquí la palabra espíritu nada tiene que ver con las concepciones occidentales que oponen espíritu a materia.

<<

[354] Ibidem, p. 34, el uso de "relativo" sugiere aquí la teoría de *mâyâ-vivarta*. <<

[355] Cf. Radhakrishnan, o.c. vol II, p. 596. <<

[356] Cf. *L'homme et son devenir*, p. 33. <<

[357] Cf. *Chandogya Up*. VIII, 1,1. <<

[358] Cf. *Símbolos fundamentales*, p. 62. <<

[359] Cf. Ibidem, p. 182 "…importa destacar que ese carácter escondido o secreto en lo que concierne a los centros espirituales o a sus figuraciones, implica que la verdad tradicional misma, en su integridad, no es ya accesible a todos los hombres indistintamente". <<

[360] Ibidem, p. 399. <<

[361] Cf. *L'homme et son devenir*, p. 42. <<

[362] Ibidem, p. 44. <<

[363] Ibidem, p. 84-87. <<

[364] Ibidem, p. 86 y 87. Las cinco fases de la respiración de acuerdo con esta teoría serían: aspiración o *prâna* específico (ascendente), inspiración o *apâna* (descendente), fase intermedia o *vyâna* (implica el contacto del individuo con los elementos ambientales y los movimientos vitales entre el organismo y la sangre), la expiración o *udâna* y la asimilación interna o *samâna*. <<

[365] Ibidem, p. 87, las formas de asimilación de los elementos: los elementos finos van a la sangre, los gruesos se expulsan y otros son depositados en los huesos; además, los alimentos terrosos constituyen la carne, los acuosos la sangre y las sustancias ígneas la grasa, la médula y el cerebro. <<

[366] Ibidem, p. 103. <<

[367] Ibidem, p. 108. <<

[368] Ibidem, p. 109. <<

[369] Ibidem, p. 110, nota 1. <<

[370] Ibidem, p. 113. <<

[371] Ibidem, p. 118. <<

[372] Ibidem, p. 125. <<

[373] Ibidem, p. 127. <<

[374] Los efectos de la meditación sobre el OM, se especifican en la *Prâshna Up*. V; y en la *Chândogya Up*. <<

[375] Cf. *L'homme et son devenir*, pp. 131 a 134. <<

[376] Cf. *Introduction*, p. 145. <<

[377] Cf. *L'homme et son devenir*, p. 137. <<

[378] Cf. Ibidem, p. 138. <<

[379] Cf. capítulo III. <<

[380] Cf. *L'homme et son devenir*, p. 146. <<

[381] Ibidem, p. 168-169. <<

[382] Ibidem, p. 168. <<

[383] Ibidem, p. 174-175. <<

[384] Ibidem, p. 148-9 y 175. <<

[385] Ibidem, pp. 186 187. En algunos casos este conocimiento puede adquirirse sin necesidad de efectuar los ritos o medios preparatorios. <<

[386] Ibidem, p. 175-177. <<

[387] Ibidem, p. 188-189. <<

[388] Ibidem, p. 193. <<

[389] Ibidem, p. 204. <<

[390] Cf. *Etudes*, p. 9. <<

[391] Ibidem, p. 10. <<

[392] Ibidem, p. 11. <<

[393] Ibidem, p. 14. <<

[394] Ibidem, p. 27. <<

[395] Ibidem, p. 34 y 37. <<

[396] Ibidem, p. 37. <<

[397] Ibidem, p. 37. <<

[398] Ibidem, p. 39. <<

[399] Cf. la distinción de P. Hacker en "Cit and Nous, or the Concept of Spirit in Vedantism and in Neoplatonism", *Kleine Schriften*, Weisbaden, 1978, p. 320 y ss. <<

[400] Cf. *Introduction*, "A propos du Bouddhisme", p. 171 y ss. con su nueva redacción de 1930. <<

[401] Cf. *Etudes*, pp. 101 y ss. <<

[402] Cf. Ibidem, p. 95 y ss. y *El reino de la cantidad*, capítulo III; ver asimismo J. P. Laurant o.c, p. 216-217. <<

[403] Para el uso correcto que Guénon ha hecho de traducciones de Shánkara y trabajos sobre hinduismo que reflejan deficiencias propias del nivel de estudios de su época, puede cotejarse J. Filliozat, "Rien sans l'Orient", en *Planète Plus*, p. 124-125 y J. P. Laurant o.c., pp. 145 y ss. <<

[404] Se reproduce aquí el artículo aparecido en el Suplemento Literario de "La Nación" el 13 de julio de 1980, con el agregado del texto manuscrito del mismo Guénon. Se han introducido algunas pequeñas modificaciones en la versión española justificadas por una lectura más clara del original francés. <<

[405] Cf. "René Guénon y su influencia en las ideas argentinas", en "LA NACION", 3/9/1978. <<

[406] Cf. P. Chacornac, *La vie simple de René Guénon*, París, 1958, pp. 93-95. <<

[407] La pregunta de M. E. es razonable, puesto que son éstos los años en que Jacques Maritain va adquiriendo cada día mayor estatura intelectual en la Argentina, crecimiento en el que no estuvo ausente el cariz polémico, por momentos, violento. Véase brevemente, A. Caturelli, *La filosofía en la Argentina actual*, Bs.

As., 1971, pp. 227-228. Sobre las relaciones Maritain-Guénon aquí claramente aludidas, trae pasajes inquietantes Jean Robin, *René Guénon, témoin de la tradition*, París, 1978, pp. 161-163. <<

[408] Las ideas que Guénon enuncia sintéticamente en esta carta se explican en "Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes", Parte Segunda. Sus críticas a la democracia, como *democracia de masas*, están expuestas claramente en "La crisis del mundo moderno", Cap. VI. Sin embargo la nítida distinción entre los diversos tipos de vías aquí mencionadas, la desarrollará nuestro autor en artículos posteriores. Véase "*Initiation et réalisation spirituelle*", París, 1967. <<

ÍNDICE